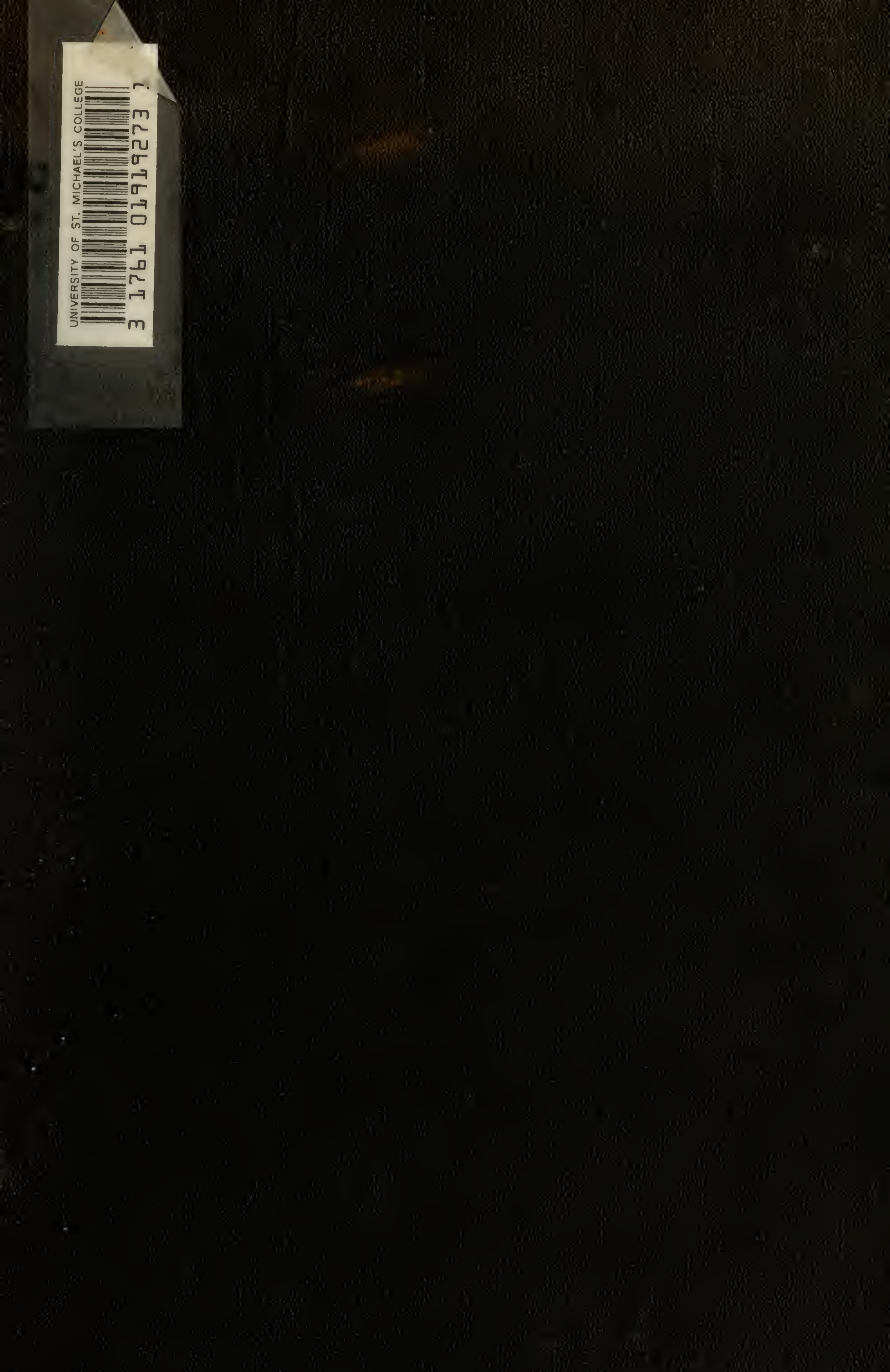

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01919273



MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE;

OU

ONTOLOGIE

Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie

COURS DE PHILOSOPHIE

VOLUME II

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

OU

ONTOLOGIE

PAR

le Cardinal D. MERCIER

Archevêque de Malines
Président honoraire de l'Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université de Louvain
Membre de l'Académie royale de Belgique

SIXIÈME ÉDITION, REVUE

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
1, Rue des Flamands, 1

PARIS
Félix ALCAN, Éditeur
108, B^d St-Germain, 108

1919



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

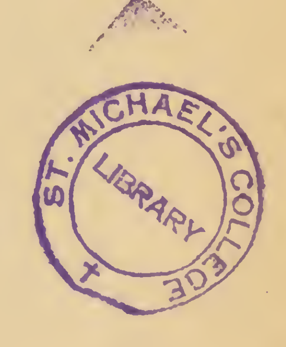
DIVISION GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE
L'être

DEUXIÈME PARTIE
Les propriétés transcendantales de l'être

TROISIÈME PARTIE
Les principales déterminations de l'être

QUATRIÈME PARTIE
Les causes de l'être



PRÉFACE

Cette sixième édition ne diffère pas notablement des précédentes.

Quelques questions — les possibles, l'unité de composition, la relation, l'exposé du principe de causalité et du principe de raison suffisante — ont subi de légères retouches.

Le problème que soulève la raison formelle de la « suppositalité » ou de la « personnalité » a été élargi : les vues de Cajetan et de Suarez, à ce sujet, ont été exposées et discutées.

Çà et là l'auteur a rencontré quelques observations qui lui avaient été adressées.

† D.-J. Card. Mercier.

Louvain, juillet 1919.

TABLE DES MATIÈRES

DIVISION DÉTAILLÉE

PREMIÈRE PARTIE

L'être

§ 1. — *L'objet de la métaphysique et le préjugé agnostique.*

§ 2. — *Analyse générale de la notion de substance première.*

§ 3. — *L'existence.*

§ 4. — *L'être essentiel : essence, quiddité.*

§ 5. — *L'être possible.*

§ 6. — *Analyse détaillée de la substance première.*

§ 7. — *Les multiples acceptions de l'être.*

DEUXIÈME PARTIE

Les propriétés transcendantales de l'être

§ 1. — *Aperçu préliminaire. — Les transcendantaux.*

§ 2. — *La distinction.*

§ 3. — *L'unité.*

I. — L'UNITÉ TRANSCENDANTALE ET LES NOTIONS CONGÉNÈRES

II. — COMMENT L'UNITÉ DES ÊTRES SE CONCILIE AVEC LEUR COMPOSITION

III. — UNITÉ TRANSCENDANTALE ET UNITÉ PRÉDICAMENTELLE

§ 4. — *La vérité.*

I. — ANALYSE DE LA NOTION DE VÉRITÉ

II. — LA VÉRITÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

III. — EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS SUBSIDIAIRES

§ 5. — *La bonté, troisième propriété métaphysique de l'être.*

I. — ANALYSE DE LA NOTION DE BONTÉ

II. — LA BONTÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

TROISIÈME PARTIE

La substance et ses déterminations

ou

les principales divisions de l'être

CHAPITRE I

La substance et ses accidents

---

§ 1. — *La substance.*

§ 2. — *L'accident.*

I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACCIDENT

II. — L'EXISTENCE DE L'ACCIDENT

§ 3. — *Nature de la distinction entre les accidents et leur substance.*

§ 4. — *Les accidents.*

I. — LA QUALITÉ

II. — LA RELATION

CHAPITRE II

Seconde division générale de l'être

L'ÊTRE EN ACTE ET L'ÊTRE EN PUISSANCE

CHAPITRE III

Les êtres créés et l'être incréé

CHAPITRE IV

L'unité d'objet de la métaphysique

QUATRIÈME PARTIE

Les causes de l'être

CHAPITRE I

Aperçu préliminaire : Objet et division de la quatrième partie

CHAPITRE II

Les causes

§ 1. — *Les causes matérielle et formelle.*

§ 2. — *La cause efficiente.*

§ 3. — *La causalité finale.*

§ 4. — *La cause exemplaire.*

§ 5. — *La cause en général.*

CHAPITRE III.

Les relations entre les causes

CHAPITRE IV

L'effet général des causes : L'ordre de la nature

ARTICLE PREMIER

L'EFFET IMMÉDIAT DES CAUSES :
L'ORDRE INTRINSÈQUE DES ŒUVRES DE LA NATURE

§ 1. — *Aperçu préliminaire : La notion de l'ordre*

§ 2. — *La perfection, accomplissement de l'ordre.*

§ 3. — *Le beau, expression de l'ordre et de la perfection.*

ARTICLE SECOND

L'EFFET MÉDIAT DES CAUSES OU L'ORDRE UNIVERSEL DE LA NATURE

---

§ 1. — *La finalité relative dans l'univers.*

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

OU

ONTOLOGIE

---

1. La place de la métaphysique dans l'ensemble des sciences philosophiques. — La science dont nous abordons l'étude a reçu, au cours de l'histoire de la philosophie, plusieurs noms différents. Aujourd'hui, elle est souvent appelée *Ontologie,* — terme introduit par Wolff[x] et qui signifie la science de l'être (ὄν, ὄντος, être ; λόγος, concept, doctrine), — ou *Métaphysique générale.*

Aristote l'appelait la *philosophie première*, ἡ πρώτη φιλοσοφία, et la définissait la science de l'être et des attributs essentiels [1]).

Quelle est la portée, quelle est la raison de cette appellation *philosophie première?* La question est fondamentale : elle touche à la classification générale des connaissances humaines et à l'appréciation de leur importance respective.

Au premier éveil de la vie de l'esprit, la pensée s'exerce d'une façon toute *spontanée.* L'homme a le désir naturel de connaître, comme il a celui de se satisfaire dans les plaisirs du boire ou du manger ou de l'amour physique [2]).

[1]) Il y a, écrit-il à ce sujet, une science qui considère l'être en tant qu'être et les caractères qui appartiennent à l'être comme tel. 'Εστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Aristote, *Met.* III, I, éd. Didot. Nos citations se réfèrent toujours à cette édition.

[2]) « Sicut naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem ; ita secundum animam natura-

x (1679-1754)

Plus tard, lorsqu'il a pris conscience des avantages que l'exercice spontané de la pensée lui a procurés, il s'applique délibérément à considérer un objet déterminé ; à partir de ce moment, sa pensée est voulue, *réfléchie* [1]).

Les divers ordres des choses de la nature, les changements multiples et incessants qui s'y produisent, les types innombrables du monde minéral, du monde végétal, du monde animal, les hommes avec leurs diverses manifestations d'activité et leur histoire, le moi lui-même forment l'objet de ses recherches particulières ; celles-ci, en partie spontanées, mais en majeure partie réfléchies, peuvent être rangées avec Aristote sous l'appellation indéterminée de *sciences particulières*, αἱ ἐν μέρει ἐπιστημαὶ, ἐπιστημαὶ ἐν μέρει λεγομέναι.

Dans l'élaboration des sciences ainsi comprises, le travail de la pensée est *analytique :* il est limité à un groupe particulier de choses de la nature et il en fait une étude descriptive, comparative, inductive : la raison va des manifestations accidentelles à la nature du sujet, des effets à leurs causes.

Ce travail achevé, une réflexion plus pénétrante suggère des recherches d'un ordre nouveau : Les groupes d'êtres observés isolément, ne pourrait-on les envisager dans leur ensemble, pour rechercher ce qu'ils ont de commun ? Si on leur découvrait des caractères communs, n'arriverait-on pas, en prenant *cet objet intelligible commun comme point de départ,* à mieux comprendre les résultats obtenus par le travail antérieur d'analyse ?

Tel est l'objet de la *science proprement dite,* sa marche est *synthétique.* Elle vise à *comprendre* les effets *par leurs causes,* les conséquences *par leurs principes.* Aristote entendait *la*

liter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in *princip. Metaph.*, quod omnes homines naturaliter scire desiderant ». *Summa theol.,* 2a 2ae, q. 166, art. 2, C.

[1]) « Cognitio quae est a natura debet praecedere eam quae est ex industria ». Cajetan, *Comm. de ente et essent. Prooemium.*

science dans cette acception élevée ; aujourd'hui on l'appelle de préférence *la philosophie* [1]).

Or, des choses observables l'esprit peut graduellement abstraire un triple objet commun : le *mouvement*, la *quantité*, la *substance* : d'où les trois subdivisions de la philosophie [2]) : la physique, la mathématique et la philosophie première.

Sous le nom de mouvement, κίνησις, *motus*, il faut entendre le changement, en général, soit les modifications accidentelles, soit les transformations substantielles des corps de la nature. Étudier dans sa nature intime le mouvement ainsi compris, afin d'expliquer par lui les mouvements du monde matériel, « étudier les êtres matériels mobiles, τὰ κινητά », c'est l'objet de la *Physique*, première partie de la philosophie aristotélicienne. Ἡ δὲ ἐπιστήμη τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἐστίν [3]).

A travers leurs changements tant substantiels qu'accidentels, les corps gardent une propriété commune, la *quantité*. Cette réalité *permanente*, mais *inséparable de la matière*, τὰ μένοντα ἀλλ' οὐ χωριστά, fait l'objet de la seconde partie des sciences philosophiques, la *Mathématique*. Ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.

Enfin, par delà le mouvement et la quantité, l'intelligence saisit dans les choses d'expérience ce qui fait que chacune d'elles est une entité fondamentale, subsistante, qui n'est identique à aucune autre : elle est ceci ou cela, *une substance*. Sans doute, elle se trouve réalisée en des choses matérielles ou mobiles, mais elle-même est conçue sans mouvement ni matière, τὸ ἀκίνητον καὶ χωριστόν. Elle forme l'objet de la

[1]) La *science*, dans l'acception courante aujourd'hui, s'oppose souvent à la philosophie ; mais entre la science parfaite telle que la concevait Aristote et la philosophie au sens moderne du mot, il n'y a point de différence essentielle. Voir *Logique*, n. 2, 2me remarque. Cfr. S. Th., 1o *Met.*, lect. 3.

[2]) Nous négligeons à dessein les sciences pratiques.

[3]) *Met.* X, c. VIII, 3.

science philosophique la plus approfondie, qu'Aristote appelle *Philosophie première.* Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν [1]).

Cette philosophie est, en effet, la *première*, c'est-à-dire, la plus fondamentale, pour deux raisons que nous exposerons prochainement [2]).

Aristote appelle ailleurs *théologique,* θεολογική, cette philosophie première. Il s'en explique en disant : « S'il existe une substance absolument immatérielle et immuable, elle doit être quelque chose de divin, un Être divin, principe premier et suprême de toutes choses » [3]). La théodicée démontre que cette substance existe comme principe de l'être en tant qu'être [4]).

Nous montrerons très prochainement (nos **11** et **12**) pourquoi la science qui a l'Être divin pour objet ne diffère pas formellement de celle qui traite de l'être en général.

La philosophie première s'appelle le plus souvent aujourd'hui *ontologie,* ou *métaphysique.* Ce dernier nom ne se

[1]) La division de la philosophie spéculative en trois parties répond aux trois étapes que parcourt naturellement l'intelligence dans son effort pour comprendre synthétiquement l'ordre universel. On pourra consulter à ce sujet notre *Psychologie,* 6e édition, no 163, p. 352. — Jean de Saint Thomas a dit excellemment : « Scientia *naturalis, mathematica* et *metaphysica* differunt secundum diversum scibilitatis gradum. *Naturalis* enim tractat de rebus motui sensibilique mutationi subjectis, ideoque solum abstrahit a materia singulari. *Mathematica* agit de quantitate, ut abstrahit a motu et materia sensibilibus accidentibus vestita. *Metaphysica* agit de ente ut sic, ut abstrahit ab omni materia, tam sensibili quam intelligibili, id est etiam a materia prima secundum se, quae solo intellectu percipitur ». Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus,* t. II, p. 1.

[2]) Cfr. infra, n. 7 et *IV Metaph.*, l. 5.

[3]) Περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστί τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. Καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. Δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική. *Met. X,* CVII, 5 et 6.

[4]) Cfr. S. Th., *In Boet. de Trinit.*, q. 5, art. 4.

rencontre nulle part sous la plume d'Aristote. Il est dû vraisemblablement à Andronicus de Rhodes, compilateur des œuvres du Stagirite [1]).

Simple étiquette de classement, il désigne les ouvrages qui, dans l'encyclopédie aristotélique, viennent *après* les ouvrages de physique, μετὰ τὰ (βιβλία) φυσικά, *post physica.*

On s'avisa cependant que les ouvrages qui faisaient suite à la *Physique*, traitaient d'un objet *hyperphysique* et l'on attacha à la désignation « métaphysique » le sens de *supra*-physique, *trans*physique ; saint Thomas d'Aquin réunit les deux significations d'*après* et d'*au-dessus,* en ces lignes : « Cette science est appelée métaphysique, c'est-à-dire transphysique, parce que son étude se présente après celle de la physique. Nous sommes, en effet, naturellement portés à

[1]) Au dire de Strabon, Aristote avait légué sa bibliothèque personnelle à Théophraste; Nélée, disciple de Théophraste, hérita de la bibliothèque de son maître et, par la même heureuse fortune, de celle d'Aristote. En mourant, Nélée transmit les deux bibliothèques à ses héritiers, gens vulgaires, qui tinrent les livres enfermés et entassés négligemment. Plus tard, quand ils virent les rois Attales, auxquels était soumise leur ville, rechercher avec ardeur des livres pour en composer une bibliothèque à Pergame, ils cachèrent les leurs dans un caveau. Les livres y furent abîmés par l'humidité et par les vers; et ce fut bien du temps après, que la famille de Nélée vendit très cher à Apellicon de Théos, les livres d'Aristote et de Théophraste. Mais Apellicon aimait plus les livres qu'il n'avait de talent philosophique ; et quand il essaya de réparer les dommages des vers et de la moisissure, et de publier de nouvelles copies, il ne sut pas restituer les lacunes et il donna des exemplaires remplis de fautes.

Apellicon venait à peine de mourir quand Sylla, s'étant rendu maître d'Athènes, prit aussi la bibliothèque d'Apellicon et la fit transporter à Rome (Strabon, liv. XIII, ch. I, § 54, p. 520; édit. Didot).

« On prétend, écrit Plutarque, que les livres d'Aristote et de Théophraste ayant été transportés à Rome, le grammairien Tyrannion fut chargé de mettre en ordre la plupart des livres, et qu'Andronicus de Rhodes, ayant pu obtenir pour lui des copies, les livra au public et y ajouta les tables dont on se sert encore aujourd'hui » (Plutarque, *Vie de Sylla,* ch. XXVI, p. 559, édit. Didot).

Porphyre, qui vivait un siècle environ après Plutarque, confirme le témoignage de ce dernier. « Andronicus de Rhodes rangea, dit-il, les

nous élever de l'étude des êtres qui tombent sous les sens à l'étude de ceux qui n'y tombent pas » [1]).

2. Les acceptions du mot « métaphysique » dans la philosophie contemporaine. — Des quatre appellations synonymes — *Philosophie première*, *Science théologique, Ontologie, Métaphysique* — dont on a fait mention, deux sont tombées en désuétude : l'expression *philosophie première* n'a plus qu'une signification historique ; le mot *théologie* s'applique à un ordre d'études distinct de la philosophie. On n'a conservé pour désigner la science générale de l'être que les deux expressions *ontologie* et *métaphysique générale*. Le sens du mot *ontologie* se comprend aisément, mais on abuse du mot *métaphysique*.

La métaphysique, dans l'acception aristotélicienne et scolastique du mot, a rencontré, à notre époque, trois adversaires principaux : Auguste Comte°, Hume× et Kant.⊗

ouvrages d'Aristote et de Théophraste en traités séparés et il eut soin de réunir ensemble les écrits qui roulaient sur la même matière ». (Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. XXIV, p. 28; tome premier de la traduction des *Ennéades* par Bouiller).

L'arrangement qu'Andronicus introduisit dans les ouvrages d'Aristote, quel était-il ? Nous ne le savons pas; mais sans hasarder une hypothèse téméraire, on peut admettre que la disposition actuelle de toutes les œuvres du philosophe vient d'Andronicus, au moins en très grande partie, et la *Métaphysique* notamment nous est arrivée telle qu'il la connut et l'arrangea, avec ses défauts d'incohérence, de répétitions, et d'emprunts à d'autres ouvrages. D'Andronicus de Rhodes à Alexandre d'Aphrodise, il y a trois siècles environ et rien ne donne à penser que, durant cet intervalle, aucun changement ait été introduit par personne dans la composition de la *Métaphysique*. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise a fixé le texte d'une manière définitive et lui a donné une sorte de caractère sacré pour tous les disciples du Péripatétisme (Barth. Saint-Hilaire, *Ouv. cité*, pp. 274-275).

Sur l'authenticité de la *Métaphysique* d'Aristote, lire Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1re part., Introduction. Paris, 1837. Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II², S. 86 sq. (Leipzig, 1879).

[1]) « Dicitur metaphysica, id est, transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire ». S. Thomas, *In lib. Boetii de Trinitate*, q. 5, a. 1.

°(1798-1857) ×(1711-1769) ⊗(1724-1804)

L'initiateur du posivitisme français érige en axiome que l'esprit humain connaît les faits d'expérience, leurs conditions de concomitance et de succession, mais ne connaît rien au delà. La nature des êtres, les causes, les fins, sont ainsi soustraites à la connaissance, mises en opposition avec la « science positive », et appelées dédaigneusement « entités ou conceptions métaphysiques ».

Hume a popularisé dans les pays de langue anglaise des préoccupations d'esprit analogues.

D'où l'habitude, chez les tenants du positivisme et insensiblement aussi chez plusieurs de ses contradicteurs, d'appeler « métaphysique » ce qui échappe aux sciences expérimentales. A l'égard de la métaphysique ainsi entendue, les posivistes se déclarent *agnostiques ;* cela veut dire qu'ils l'ignorent, et, en effet, étant donné leur dogme initial, ils doivent logiquement l'ignorer.

L'agnosticisme qui, chez le positiviste français, était le résultat d'une prétendue constatation psychologique et historique, serait, d'après l'auteur de la *Critique de la raison pure,* une loi de la pensée scientifique. La science est subordonnée, d'après Kant, à un *jugement synthétique a priori.* Or ce jugement est conditionné par les intuitions de l'espace et du temps. Dès lors, un objet soustrait aux conditions d'existence spatiale et temporelle est pensable, peut-être, mais il échappe à la science et, dans ce sens, toute entité hyperphysique doit être déclarée inconnaissable.

Dans la conception kantienne de la philosophie, il n'y a donc plus de place pour une métaphysique au sens traditionnel du mot. La métaphysique, si elle subsiste comme science, ne pourra désormais avoir qu'un rôle négatif : elle tracera les limites marquées par la Critique de la raison spéculative aux efforts de la pensée humaine. La science de ces limites devient, pour Kant, la seule métaphysique possible.

3. Métaphysique générale et métaphysique spéciale. — Nous avons vu que le métaphysicien envisage l'être à part de la matière. Il n'affirme pas que les êtres auxquels il emprunte l'objet de ses conceptions métaphysiques sont dépourvus de matière, mais il les considère sans envisager leur attributs matériels.

Puis, de l'étude des réalités qu'il arrive à concevoir immatériellement, il conclut que des êtres positivement immatériels ne sont pas impossibles.

Par ailleurs, les conditions d'existence et d'activité des êtres matériels lui fournissent la preuve qu'il *doit* exister un être immatériel, cause première immuable des choses changeantes et contingentes.

Aussi la métaphysique est-elle à la fois, et la science des choses matérielles dégagées, par la pensée, des conditions de la matière, et la science des choses qui, par leur nature, échappent aux conditions matérielles ; plus brièvement, la métaphysique est *la science des choses ou négativement ou positivement immatérielles* [1].

La science de l'être négativement immatériel s'appelle la métaphysique *générale ;* celle des êtres positivement immatériels s'appelle métaphysique *spéciale.*

Cette division, d'ailleurs, n'empêche pas la métaphysique d'être, comme toute science le doit, une science *une*, répondant à un objet *formellement un.* La raison en est que tout ce que nous savons de *positif* au sujet des êtres immatériels est de même nature que le contenu de nos concepts sur le

[1]) Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt : sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus ». S. Thomas, *In lib. Boetii de Trinitate,* q. 5, a. 1.

monde matériel [1]). Nous aurons l'occasion d'insister plus loin (cfr. n[os] **11** et **12**) sur cette unité de la science métaphysique.

4. La place de la métaphysique dans la division moderne de la philosophie. — La division introduite par Wolff dans la philosophie laisse subsister la distinction de la métaphysique en *générale* et *spéciale.*

La métaphysique *générale* ou *Ontologie* garde toujours pour objet l'*être en général.* Mais la métaphysique *spéciale* ne traite plus exclusivement des êtres positivement *immatériels.* En effet, Wolff a rangé dans la métaphysique spéciale, sous le nom de *Cosmologie transcendante,* l'étude des premiers principes des êtres corporels. Par suite de cette innovation du philosophe allemand, la métaphysique spéciale a aujourd'hui pour objet, non seulement les êtres dégagés de toute matière, mais, en outre, les premiers principes des êtres corporels. En conséquence, la métaphysique *générale* désigne alors la science *générale de l'être* et de ses attributs ; et la métaphysique *spéciale* est la science des *applications* de la métaphysique générale aux substances corporelles, aux esprits et à Dieu [2]).

5. Subdivision de la métaphysique générale. — Après que, par la pensée, nous avons éliminé de la chose sensible ses changements et sa quantité, il nous reste devant l'esprit la réalité suivante : Une chose, conçue indéterminément, qui subsiste en soi, n'est confondue avec aucune autre, et forme un tout indivis. Au surplus, elle possède diverses déterminations adventices (accidents), elle subit

[1]) La raison recourt à des procédés de négation, d'analogie et de transcendance pour épurer ses concepts des choses matérielles, et les rendre applicables aux êtres immatériels et à Dieu. Cfr. *Psychologie,* 6[e] édit., n[os] 194 et 195.

[2]) Cfr. au sujet des inconvénients de cette classification de Wolff, la revue *Les Etudes,* 20 août, 5 sept. 1908. Paul Gény, « *L'enseignement de la Métaphysique scolastique* ».

certains changements, produit certains actes qui nous renseignent sur la nature, l'origine et la destination de la substance qui en est le sujet ou le principe.

En conséquence, la métaphysique étudiera l'être lui-même ; ses attributs inaliénables —, que l'on appelle transcendantaux, parce qu'ils dépassent en généralité tous les caractères soit spécifiques, soit génériques — ; les principales déterminations de l'être ; enfin, les causes de l'être et de ses manifestations actives et passives [1]).

La métaphysique ou philosophie première sera donc divisée en quatre parties :

Première partie : *L'être.*

Deuxième partie : *Les attributs métaphysiques de l'être.*

Troisième partie : *Les principales déterminations de l'être.*

Quatrième partie : *Les causes de l'être.*

La **première partie** sera subdivisée en sept paragraphes qui auront respectivement pour objet :

§ 1. L'objet de la métaphysique et le préjugé agnostique.
§ 2. L'analyse générale de la substance première.
§ 3. L'être existentiel ou l'existence.
§ 4. L'être essentiel : être réel, essence, quiddité.
§ 5. L'être possible : fondement des possibles.
§ 6. L'analyse plus détaillée de la substance première.
§ 7. Les acceptions secondaires de la notion d'être.

[1]) Cfr. S. Thom., *In lib. Boetii de Trinitate,* q. 5, art. 4, ad 6.

PREMIÈRE PARTIE

L'être

---

§ 1

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LE PRÉJUGÉ AGNOSTIQUE

6. **Les préjugés contemporains hostiles à la métaphysique.** — Le phénoménisme de Hume, le positivisme de Stuart Mill, de Comte, de Littré et de Taine, le criticisme de Kant, ont répandu dans l'atmosphère intellectuelle de notre temps le préjugé, que la métaphysique n'est pas une science, pour la raison qu'elle n'a point d'objet. Le sensible est seul connaissable, a-t-on dit. Dès lors, le suprasensible, à supposer qu'il existe, n'intéresse pas l'esprit humain. Celui-ci l'ignore, doit l'ignorer. D'où le nom d'*agnosticisme* donné à ce préjugé. Il exprime un état d'âme qui est assurément un des traits caractéristiques de la pensée contemporaine [1]).

Nous discutons en Critériologie, les théories philosophiques qui ont engendré l'agnosticisme.

Nous fournirons plus loin, au cours du traité, la preuve positive et directe que la conception métaphysique de la substance exprime une réalité inidentifiable aux manifestations adventices qui tombent immédiatement sous nos sens.

Il nous suffit, pour le moment, de déjouer les équivoques au nom desquelles les agnostiques voudraient interdire au

[1]) Cfr. D. Mercier, *Le bilan philosophique du XXe siècle (Revue Néo-Scolastique,* février 1900, p. 16 sqq.).

x(1806-1873) o(1801-1881) x(1828-1893)

métaphysicien jusqu'au droit d'affirmer et de prouver l'existence de la science métaphysique. Nous montrerons donc que l'objet de la métaphysique n'est point étranger aux réalités de la nature ; nous déterminerons les méthodes qu'elle met en œuvre pour le connaître et nous conclurons alors qu'on ne peut, sans parti pris, lui refuser le caractère *scientifique*. Nous verrons en même temps comment s'explique l'origine du préjugé agnostique.

7. L'objet de la métaphysique est la substance des choses d'expérience. — Certaines philosophies idéalistes, popularisées par Fichte, Schelling, Hegel, par les Ontologistes, les Rosminiens, les Panthéistes, ne justifient que trop, il est vrai, les défiances des hommes positifs ; mais il serait injuste de confondre la métaphysique avec quelques constructions subjectives dont un même siècle et presque une même génération ont eu en spectacle l'élévation et l'effondrement.

Suivant la pensée d'Aristote que nous retrouvons aujourd'hui, après vingt-trois siècles de philosophie, vivace et entourée d'estime et de respect, la métaphysique a pour objet principal *la substance des choses individuelles* que nous offre l'expérience.

Les choses qui tombent sous notre expérience n'ont point, dans la nature, les caractères généraux, qui s'offrent à la pensée lorsqu'elle réfléchit sur des objets abstraits ; elles sont individuelles et concrètes. Aristote les désigne excellemment par l'expression τόδε τι, ce quelque chose que voici, τὸ καθ' ἕκαστον, cette chose particulière.

Ce qu'est-ce τόδε τι, voilà l'objet formel de la métaphysique.

Dans l'ordre *ontologique*, le τόδε τι est à la base de toute réalité.

Dans l'ordre *logique*, il est le sujet fondamental de tous les attributs de nos jugements.

×(1762-1814) °(1775-1854) ⊗(1770-1831)

Il est donc véritablement la *substance primordiale*, οὐσία πρώτη, *substantia prima.*

Lorsque nous considérons avec attention l'*ordre ontologique,* nous remarquons, en effet, que tout ce qu'il y a de réalité dans un être ne lui appartient pas de façon identique; sur un même fond persistant, nous voyons successivement apparaître et disparaître des réalités accessoires ou des modalités ; le premier fond persistant auquel peuvent se surajouter des réalités ultérieures, c'est la *première substance*, au sens ontologique du mot.

Dans l'*ordre logique*, les prédicats abstraits et universels peuvent seuls être attribués à un sujet. Le sujet du jugement est bien aussi, à l'òccasion, abstrait et universel, mais alors il ne se comprend qu'à la condition d'être lui-même rapporté à un sujet antérieur moins universel ; celui-ci à son tour n'a de sens que comme attribut d'un sujet présupposé jusqu'à ce que, finalement, le terme abstrait et universel devienne l'attribut immédiat d'un sujet individuel. Nos concepts reposent donc sur de *premiers sujets* dont la quiddité est engagée dans le substrat sensible d'une perception individuelle [1]).

Ce fond primordial auquel, dans l'ordre ontologique, les réalités accidentelles ou modales doivent inhérer ; ce premier sujet de l'ordre logique, οὐσία πρώτη, c'est l'objet de la spéculation métaphysique.

Il est le premier que l'intelligence entrevoie à son éveil, il est le dernier résidu de ses analyses réfléchies les plus pénétrantes.

Lorsque l'intelligence entre pour la première fois en contact avec une chose d'expérience, celle-ci apparaît comme un tout indistinct, coloré, étendu, posé là, dans l'espace. L'intelligence n'y distingue de prime abord, ni genre, ni

[1]) Aristote, I. *Anal. pr.*, XXVII. Cfr. *Critériologie,* 4e éd., pp. 228 et 362.

espèce; elle n'y distingue ni substance, ni accidents; elle est réduite à y voir *confusément* une chose quelconque, qu'elle se représente néanmoins comme *une chose subsistante, per se stans*. Ce premier concept est, dans son indétermination, le même, quelle que soit la chose de la nature à laquelle il est emprunté. Les premiers balbutiements de l'enfant le traduisent toujours en des termes identiques : *ceci, cela; ça; dies, das; dit, dat; this, that*, etc. *Qu'est-ce? Qu'est-ce que ceci, cela? Was ist dieses? Was ist das? Wat is dit, dat? What is this, that?* [1])

Le travail ultérieur de la pensée décompose, par des actes successifs d'abstraction, ce complexus confusément entrevu, et a pour effet de rendre de plus en plus distinct, à mesure qu'il le décompose, l'objet pensé.

Après que le processus abstractif a successivement éliminé de l'objet d'expérience les caractères particuliers; les traits distinctifs des espèces, des genres; les changements, la quantité, propres à des catégories déterminées d'êtres, l'intelligence demeure finalement en présence de la *substance première :* la métaphysique en fait son objet d'étude.

Si abstrait qu'il soit, cet objet n'en est pas moins celui que l'expérience nous a originairement fourni.

La métaphysique ainsi comprise est bien la première des sciences, « la philosophie première » (1), pour une double raison : 1° elle approfondit les premières notions; 2° elle fournit aux autres branches du savoir leurs premiers principes.

1° La métaphysique traite des notions les plus générales d'être, de réalité, d'unité, etc., que nous saisissons aussitôt que notre pensée s'éveille. Ces notions sont irréductibles à des notions antérieures, elles se comprennent d'elles-mêmes, tandis que rien ne pénètre dans le domaine de la connais-

[1]) Cfr. Cajetan, *Comment. de ente et essentia. Proœmium.*

sance intellectuelle sans passer par elles ; rien ne s'explique qui ne s'explique par elles. Leur contenu est à la base de toutes nos connaissances subséquentes. « quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis » ; elles sont, dit saint Thomas, le premier et le dernier mot de la connaissance intellectuelle, « illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens ».

2° De ces premières notions jaillissent aussitôt, par rapprochement ou par contraste, les principes les plus généraux, qui dirigent ou fondent toutes nos démonstrations : tels sont les principes « ce qui est, est » ; qu' « un tout est égal à l'ensemble de ses parties » ; que « ce qui est ne peut pas ne pas être » ; que « le tout est plus grand qu'une quelconqne de ses parties ». Il en est de ces principes comme des premières notions ; tout homme les forme spontanément et les comprend ; ils sont essentiels aux actes ultérieurs, soit de jugement soit de raisonnement, et quand, après avoir préalablement élaboré, par un processus de composition, les sciences particulières et la philosophie elle-même, l'esprit humain soumet réflexivement à l'analyse l'œuvre accomplie et considère à quoi tient la validité de ses démonstrations, il se retrouve encore une fois en présence de ces mêmes principes généraux qui forment le premier capital intellectuel de l'illettré aussi bien que de l'homme de génie. « Un premier principe est nécessaire pour connaître quoi que ce soit... il ne s'obtient pas par voie de démonstration, mais par une perception toute naturelle : en effet, la lumière de l'intellect actif nous fait voir les premiers principes sans qu'il nous faille, pour cela, recourir au raisonnement : la connaissance de leurs termes nous fait aussitôt apercevoir le rapport qui les unit » [1]).

[1]) « Primum principium necessarium est ad intelligendum quodcumque... non acquiritur per demonstrationem, vel alio simili modo ; sed advenit quasi per naturam habenti ipsum : ex ipso enim lumine naturali

En résumé, la métaphysique a pour objet la substance des êtres individuels de la nature ; elle la considère dans toute sa généralité ; elle considère, par suite, les principes qui se dégagent immédiatement de la contemplation de l'être en général et dont dépendent les démonstrations scientifiques [1].

8. Deux difficultés à éclaircir. — Il y a lieu d'insister sur une double difficulté que soulève naturellement la thèse précédente :

Comment une chose individuelle peut-elle faire l'objet d'une science qui, par définition, est la plus abstraite de toutes ?

Comment le même objet se trouve-t-il aux premiers débuts de l'activité intellectuelle et à son suprême achèvement ?

9. Solution de la première difficulté. — Les substances individuelles forment l'objet de la métaphysique, en ce sens qu'elles lui fournissent son objet *matériel.* Dans ces substances, l'abstraction métaphysique saisit *la substance comme telle*, avec ses éléments constitutifs, ses propriétés, ses déterminations et les principes qu'ils engendrent.

Les substances d'où le métaphysicien extrait son objet propre sont individuelles, mais l'objet *formel* qu'il en extrait pour constituer la science métaphysique est le *fruit de la plus haute abstraction* de la pensée.

10. Solution de la seconde difficulté. Preuve du caractère éminemment scientifique de la métaphysique générale. — Nous reconnaissons d'une part que,

intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt ». S. Thomas, *In IV Met.*, lect. 6.

[1]) Ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστιν ἐπισκέψασθαι, δῆλον. Arist , *Met.*, Lib. III, c. III, 5.

« Concludit Aristoteles conclusionem principaliter intentam : scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia inquantum hujusmodi, et de primis syllogismorum principiis ». S. Th., *In IV Met.*, lect. 5.

dans l'ordre d'acquisition, le premier objet de nos connaissances intellectuelles est l'être subsistant. Or, d'autre part, nous faisons de l'être subsistant l'objet propre de la métaphysique. N'y a-t-il pas une sorte de contradiction à attribuer à l'effort suprême de la pensée métaphysique le même objet qu'aux premiers essais de la pensée spontanée ?

L'identité des deux objets n'est qu'apparente. En effet, la notion *initiale* d'un être subsistant est la plus imparfaite de toutes celles que nous possédons ; la notion *métaphysique* de l'être subsistant est, au contraire, la plus parfaite qu'il nous soit possible d'acquérir. Autant la première est superficielle, confuse, stérile, autant la seconde est pénétrante, distincte, féconde.

Expliquons-nous.

Les choses de la nature sont d'une compréhension trop riche et notre puissance de cognition trop faible pour qu'une chose trouve dans un concept unique son équivalent adéquat. C'est moyennant une alternance prolongée d'analyses et de synthèses, que nous cherchons à acquérir une connaissance, distincte à la fois et complète, des choses de la nature [1]).

Les premières notions d'une chose sont donc inévitablement défectueuses ; la toute première est la plus défectueuse ; elle fait apparaître la chose à l'intelligence dans un tel état de confusion que rien de ce qui la constitue ne s'y révèle distinctement ; le terme de cette première notion est vaguement une chose existante : voilà tout. — En outre, étant l'objet du premier acte de pensée, elle est nécessairement

[1]) « Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium objectum intellectus et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari ». S. Thom., *Summ. theol.*, 1a, q. 85, a. 5.

isolée, c'est-à-dire sans relation aucune avec d'autres objets de connaissance.

Nous avions donc raison de la dire superficielle, confuse [1]), stérile.

A l'extrême opposé, se trouve la notion à laquelle aboutit le travail de réflexion du métaphysicien.

Spontanément déjà, l'esprit humain met en œuvre ses procédés naturels d'abstraction et de synthèse et donne ainsi de plus en plus à ses connaissances de la netteté et de la compréhension.

Survient la réflexion qui élabore les sciences particulières et les complète par la philosophie.

Celle-ci inaugure un mouvement régressif de la pensée ; elle a pour but, non plus de découvrir par voie d'analyse, soit directe soit réfléchie, des objets nouveaux de connaissance, mais de rendre compte, *synthétiquement*, des résultats obtenus par l'analyse.

Ce rôle synthétique de la philosophie se vérifie déjà dans la physique : car la physique a pour mission de faire com-

[1]) Duns Scot objecte que la notion d'être ne peut être confuse, attendu qu'elle est d'une simplicité extrême.

Jean de Saint-Thomas résume la réponse à cette objection en une distinction concise : « Cette notion d'être, dit-il, est de toutes la plus simple en tant que terme de compréhension (ut quod), parce que de soi elle n'est pas un composé d'éléments, l'un inférieur, l'autre supérieur, comme il se rencontre dans les autres prédicats de genre ou d'espèce ; et cependant elle est bien aussi de toutes la plus confuse si l'on en fait un terme d'extension (ut quo), parce qu'alors elle constitue un prédicat tellement commun que, en elle et en raison d'elle, toutes les autres notions se confondent ou apparaissent moins distinctes ».

« Illa ratio entis dicitur simplicissima *ut quod,* quia in se non est aliquid compositum ex aliquo gradu superiori et inferiori, sicut alia praedicata generica, vel specifica : est tamen confusissimum *ut quo,* quia est praedicatum adeo commune ut in illo, et ratione illius, omnia alia confundantur, seu minus discernantur ». Joannes a S. Thoma, *Phil. nat.,* q. 1. Paris, Vivès, 1883, t. II, q. 23.

Voir aussi Cajetan, *Comm. de ente et essentia. Procemium.* La question y est traitée d'une façon fort profonde

prendre, par la notion générale du mouvement, la κίνησις d'Aristote, les modifications accidentelles et les transformations substantielles des corps de la nature.

A son tour, la mathématique applique la notion générale de la quantité aux figures géométriques et aux nombres.

Mais il appartient principalement à la métaphysique de parfaire l'œuvre synthétique de la pensée.

S'il est vrai que la science consiste à comprendre un objet par ses principes, — la science, dit Aristote, est la connaissance des choses par leurs causes — la métaphysique possède donc, à un titre éminent, le caractère *scientifique* [1]).

Tous les degrés d'être, génériques ou spécifiques, le mouvement, la quantité, s'expliquent en dernier ressort par l'être, notamment par l'être subsistant qui est l'être au sens le plus rigoureux et le plus complet du mot. L'étude de l'être subsistant, des éléments indivisibles dont il est composé, de ses aspects et de ses applications est donc bien le couronnement de la pensée humaine.

La notion de l'être subsistant ainsi comprise, pénètre jusqu'aux dernières *profondeurs* de l'être ; elle est éminemment *distincte ;* elle est d'une *fécondité* illimitée, c'est-à-dire, *en relation avec tous les êtres, raison explicative dernière* de tous et de tout ce qu'il y a d'être en chacun d'eux. Elle justifie aussi l'expression de saint Thomas, citée plus haut (p. 15) : « quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis ».

En réponse à la seconde difficulté nous conclurons donc, que la notion d'être subsistant est, selon le moment où on la considère dans l'évolution de la pensée, la plus imparfaite, — c'est-à-dire la plus superficielle, la plus confuse, la plus stérile — ou, au contraire, la plus parfaite, — c'est-à-dire la plus pénétrante, la plus distincte, la plus féconde de nos connaissances ; elle marque, selon le cas, les premiers

[1]) Voir D. Mercier, *Logique,* 4e partie.

tâtonnements de l'analyse ou l'achèvement de la synthèse philosophique.

11. La substance est-elle l'objet adéquat de la métaphysique générale ? — La métaphysique a pour objet formel la *substance* des choses d'expérience. Mais est-ce bien là son objet adéquat ?

La conception moderne de l'*Ontologie* n'est pas absolument d'accord avec les vues profondes d'Aristote sur la *philosophie première.*

Les métaphysiciens qui s'attachent servilement à la signification étymologique de l'*Ontologie* lui attribuent pour objet l'*être en général,* c'est-à-dire l'être qui n'est ni substance ni accident, ni être réel ni être de raison, mais ce minimum d'entité en dehors duquel il n'y a plus que le néant.

Ils se trompent. Cette notion de l'*être en général* est analogique : elle s'étend à des objets de nature toute différente, à la substance, à l'accident, même à l'être de raison.

Or l'*être de raison* n'a rien de commun avec la métaphysique, il fait l'objet d'une discipline à part, la *Logique.*

L'*être-accident* appartient, d'une certaine façon, à la métaphysique, car en tant que celle-ci s'oppose à la Logique, elle a pour objet le *réel,* tout le *réel.* Mais le *réel accidentel* n'a qu'une valeur d'emprunt. Au lieu de dire qu'il est un être, il est plus exact de dire qu'il est *l'être d'un être,* « accidens non tam ens quam ens entis » ; l'accident est *quelque chose de la substance.* L'accident n'est donc pas étudié pour lui-même en métaphysique, mais seulement à raison de ses attaches avec la substance.

Dès lors, c'est bien la substance qui fait l'objet de la métaphysique ; toutefois, pour en faire une étude complète, il faut la considérer principalement *en elle-même*, mais aussi, secondairement, *dans ses déterminations accidentelles.*

En résumé, la substance bien comprise fait l'objet adéquat de la métaphysique. Celle-ci, en effet, est la science la plus

approfondie possible. Dès lors, elle n'a à s'occuper ni de l'être de raison qui est exclu de l'ordre réel, ni de l'être en général qui s'étend par delà les frontières du réel, ni enfin de l'accident pour lui-même, car il n'est qu'une réalité de surface qui repose sur une autre réalité plus profonde, la substance. L'étude la plus profonde possible de l'être réel sera donc celle de l'être substantiel, οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη [1]).

Nous irons plus loin. L'être substantiel que nous abstrayons des choses de la nature sensible, est l'objet de *toute* métaphysique. S'il existe des êtres d'une nature supérieure aux choses sensibles, nous n'avons à leur sujet aucune information caractéristique capable de nous fournir les matériaux d'une science à part, qui serait celle de l'immatériel.

Mais ceci demande une explication. Elle ira au-devant de l'équivoque que renferme l'agnosticisme et que nous avons promis de dissiper.

12. Il n'existe pas une science spéciale des êtres immatériels. — La thèse que nous énonçons n'est-elle pas positiviste ? Plusieurs philosophes habitués à identifier la métaphysique avec le spiritualisme de Descartes et de Malebranche, de Gioberti, de Rosmini ou de Victor Cousin, seront tentés de le croire. Cependant, nous sommes persuadé que, malgré sa forme paradoxale, cette thèse est fidèle à la pensée fondamentale d'Aristote et des grands docteurs scolastiques.

Que faut-il, en effet, pour constituer une science spéciale ?

Suivant la définition donnée par le fondateur du Lycée et acceptée universellement après lui, la science est la connaissance d'une chose par ses causes. Lorsque nous connaissons, soit immédiatement soit médiatement, ce qu'est une chose, de façon à pouvoir la définir, et que la définition de la nature

[1]) Aristote, *Categ.*, V, 2, a. 11.

de la chose nous fait comprendre la raison intime de ses propriétés, nous pouvons nous flatter de posséder une science de plus.

Or, sommes-nous en état de donner une définition d'un être immatériel ? Possédons-nous des principes qui s'appliquent en propre aux êtres immatériels, leur conviennent et ne conviennent qu'à eux ?

Non, nous n'avons ni cette définition, ni ces principes.

Et voilà pourquoi nous n'hésitons pas à dire que, à proprement parler, une science spéciale de l'immatériel n'existe pas pour nous.

En premier lieu, nous n'avons point de définition des êtres immatériels. Il est évident que ces êtres échappent à notre intuition immédiate. En outre, aucun de leurs effets ne peut, médiatement, nous les faire connaître tels qu'ils sont ; car il n'y a aucune communauté de nature entre les choses sensibles qui, seules, sont à la portée de notre expérience, et des êtres qui, par hypothèse, n'ont rien de matériel.

Il s'ensuit, en second lieu, que nous n'avons pas de principes spéciaux basés sur la nature ou sur les propriétés distinctives des êtres immatériels.

Aussi bien, lorsque, de définitions en définitions, nous remontons aux premiers concepts de l'intelligence ; lorsque, de conclusions en conclusions, nous remontons aux premiers principes absolument indémontrables dont dépendent tous nos raisonnements, nous sommes arrêtés court devant les concepts transcendantaux d'être, d'unité, etc... et devant des principes dans le genre de ceux-ci : Ce qui est ne peut pas ne pas être; — Le tout est plus grand qu'une de ses parties, etc...

Il n'y a donc pas de science humaine possible, qui ne s'explique par ces premiers concepts, qui ne se justifie par ces premiers principes.

Or, ces premières connaissances sont abstraites de repré-

sentations sensibles et sont directement applicables aux objets que l'intelligence emprunte aux choses sensibles [1]).

Donc les premières notions et les premiers principes auxquels toute pensée ultérieure est nécessairement subordonnée, ne peuvent nous fournir ni une explication ni une preuve scientifique, d'objets dépourvus d'une nature sensible.

En deux mots, il n'y a pas de science spéciale, proprement dite, de l'immatériel.

Mais, dira quelqu'un, si cette thèse est en harmonie avec l'idéologie aristotélicienne et thomiste, comment expliquer que tous les scolastiques distinguent une métaphysique *générale*, dont l'objet est la substance considérée à part de la matière, *substantia immaterialis secundum rationem*, et une métaphysique *spéciale*, dont l'objet est la substance positivement immatérielle, *substantia immaterialis secundum esse ?*

En réalité, la métaphysique « spéciale » n'est qu'une métaphysique appliquée. Elle est une extension de la philosophie première aux êtres immatériels.

Bien que nous ne connaissions pas la nature distinctive des substances immatérielles, nous pouvons apprendre cependant par leurs effets qu'elles existent ; l'existence de Dieu, notamment, se révèle par ses œuvres.

Nous savons, en outre, ce qu'elles ne sont pas : nous comprenons qu'elles excluent telles ou telles qualités propres aux sujets corporels, par exemple, l'étendue, la divisibilité, etc.

Enfin, en tenant compte des relations qu'elles ont avec les choses sensibles, nous nous représentons, sous forme d'analogies, ce qu'elles doivent être en elles-mêmes pour fonder les relations que nous leur connaissons.

Nous avons donc, des substances immatérielles, une connaissance qui, si elle n'est pas assez positive et assez

[1]) Voir *Les origines de la psych. contemporaine*, p. 387 et pp. 407 et ss.

spéciale pour constituer une science à part, n'en est pas moins suffisante pour nous permettre de leur appliquer les notions générales que toute substance vérifie et qu'elles vérifient éminemment.

La métaphysique dite spéciale ne forme donc pas une science distincte de la philosophie première, elle n'en est qu'un département. C'est la pensée que nous résumions dans l'*Introduction* en ces termes : La métaphysique ne forme qu'une seule science, car son objet est formellement un.

13. L'équivoque latente dans le préjugé agnostique. — De ce que nous ne parvenons pas à constituer une science positive spéciale des êtres immatériels, les positivistes ont conclu que l'immatériel est inconnaissable. Ce mot de M. Herbert Spencer[x] a fait fortune.

Il cache une équivoque : L'homme habitué aux recherches scientifiques confond aisément la *science* avec la *connaissance* en général. Pour lui, connaître une chose, c'est discerner au minimum une de ses propriétés, qui soit caractéristique d'une classe et constitue le fondement d'une loi. Tant qu'il n'atteint pas à ce résultat, il ne dit pas qu'il connaît la chose, il se croit obligé de dire qu'il l'ignore.

Cependant, il y a dans cette identification de la *science* avec la *connaissance en général,* un abus de langage.

La pensée a d'autres procédés que l'appréhension positive de ce qui appartient en propre aux objets ; entre des objets ainsi connus et d'autres en connexion nécessaire avec eux, nous pouvons apercevoir des relations telles, que les qualités des premiers sont, sous certaines réserves, transportables aux seconds ; grâce à la mise en œuvre d'un double procédé logique, l'analogie et la négation, nous nous faisons, des choses qui échappent à notre appréhension directe, une notion très imparfaite, sans doute, bien inférieure, nous l'avouons, à une connaissance positive et propre, mais il serait injuste de ne la compter pour rien.

[x] (1820-1903)

Nos investigations sur la nature intime des corps, nos recherches sur les réalités suprasensibles et spécialement sur la nature de l'Absolu sont essentiellement subordonnées à ces procédés imparfaits de la pensée humaine. Les résultats auxquels ils nous mènent, ne méritent donc pas l'appellation de *science* ou de *connaissance*, au sens spencérien du mot; mais ils valent infiniment mieux que l'ignorance. Pour être « inconnaissables » au sens du philosophe anglais, ils n'en sont pas moins connaissables dans l'acception que la philosophie scolastique, d'accord en cela avec le langage général, attribue au mot *connaître.*

Nous avons vu quel est l'objet principal de la métaphysique ; c'est la substance des êtres de la nature, πρώτη οὐσία.

Que comprend cet objet ?

§ 2

ANALYSE GÉNÉRALE DE LA NOTION DE SUBSTANCE PREMIÈRE

14. La substance première, τόδε τι, **comprend une quiddité et l'acte d'existence.** — Cet être subsistant que nous avons appelé avec Aristote la *substance première*, enveloppe dans son concept : un élément *quidditatif,* ce que la chose est, l'essence, ou, si l'on veut, l'*être essentiel ;* et un élément complémentaire, l'*existence*, ou, si l'on veut, l'*être existentiel.*

Ce sont bien là deux objets de la pensée, « duæ rationes objectivæ », enveloppés l'un et l'autre en ce que nous appelons globalement *cet être qui tombe sous nos sens.*

En effet, en cet être que nous apercevons dans la nature, il y a lieu de distinguer *la chose* elle-même, susceptible d'être rangée dans telle ou telle catégorie de choses ; puis, *ce en vertu de quoi cette chose existe* dans la nature ; d'abord, *id quod res est*, puis *id quo est ;* l'*essence* et l'*existence.*

Ces deux raisons objectives s'expriment indistinctement en français par le même mot *être*, qui répond au latin *ens*; pour les distinguer l'une de l'autre, nous recourons aux deux expressions *être essentiel*, *être existentiel*, qui équivalent respectivement aux termes οὐσία, *essentia*, εἶναι, *esse*.

La quiddité elle-même, à part de l'existence, se prête encore à une double considération : l'être *essentiel* proprement dit et l'être *possible*.

Nous traiterons successivement ces diverses notions; commençons par celle de l'être existant.

§ 3

L'EXISTENCE

15. Notions d'être et d'acte. — L'être *existentiel* est ce que les Grecs appellent τὸ εἶναι, les Latins *esse*. Aristote l'appelle quelquefois τὸ εἶναι ἁπλῶς, *esse simpliciter*, par opposition à τὸ εἶναι τι. Les Allemands opposent de même *Dasein* à *Sosein*.

Au sens propre du mot, la notion d'être comporte celle d'*actualité* ou d'*acte*. Nous ne pouvons, en effet, nous faire une idée d'une chose *possible*, que *par rapport* à ce qu'elle serait si elle était *en acte*. De là, ce mot de saint Thomas : « *Esse* implique une certaine idée d'acte : car lorsqu'on dit d'une chose qu'elle *est*, on ne considère pas ce qu'elle peut devenir, mais ce qu'elle est actuellement » [1]).

Est-ce à dire que l'on puisse *définir* la notion d'être par celle d'acte?

Non. En rapprochant, pour les éclairer l'une par l'autre, les notions d'être et d'acte, on ne fait que présenter parallèle-

[1]) « Esse actum quemdam nominat : non enim dicitur *esse* aliquid, ex hoc quod est in potentia sed ex hoc quod est in actu ». S. Thomas, *I Cont. Gent.*, XXII, 4.

ment deux groupes d'idées corrélatives : entre l'être *possible* et l'être *existant*, il y a la même corrélation qu'entre l'être *en puissance* et l'être *en acte :* voilà tout.

L'*être-essence* est indéterminé par rapport à l'existence, il est un sujet imparfait, perfectible ; l'*existence* lève l'indétermination de l'être-essence, remplit sa capacité, lui ajoute le complément qui lui manque. Ce rôle de l'existence, nous l'exprimons par le terme *acte* ἐνέργεια. En disant que l'existence est *acte*, nous voulons donc signifier qu'elle est le principe déterminateur (formel) de l'essence, qu'elle la complète et perfectionne (ἐντελέχεια).

Le mot *existentia*, que l'on emploie comme synonyme de *esse*, est moins rigoureux que ce dernier. En effet, l'étymologie de *existentia* (ex-sisto) fait songer à un être qui sort de ses causes : l'existence serait donc seulement attribuable, dans cette acception étymologique, aux êtres qui *arrivent* à l'existence. Le terme *esse* a l'avantage de ne pas enfermer l'idée de devenir ; il est attribuable à Dieu aussi bien qu'aux êtres contingents. *Deus est*, mais, en rigueur de termes, *Deus non ex-sistit*.

§ 4

L'ÊTRE ESSENTIEL : ESSENCE, QUIDDITÉ

16. L'être essentiel ou réel, comparé à l'être possible. — Envisagée à part de son existence, la chose s'appelle *essence,* οὐσία, *quiddité,* τὸ τί ἐστι, *quod quid est*, *chose, réalité.* En tant qu'existant, l'être s'appelle *existentiel* ou *actuel ;* abstraction faite de l'existence, il s'appelle *réel.*

Il y a, à strictement parler, une nuance entre l'être *réel* et l'être *possible.* L'un et l'autre s'opposent à l'être *existant actuel,* mais différemment.

On peut, en effet, ou ne pas considérer l'existence d'un être ou le considérer comme n'existant pas ; en d'autres mots,

l'intelligence peut ou bien se borner à *ne pas inclure* dans son concept la raison d'existence, ou bien *exclure* de son concept la raison d'existence. Dans le premier cas, l'acte abstractif de l'intelligence est un acte de *précision* mentale, *abstractio praecisiva* (prædicere) ; dans le second cas, c'est un acte d'*exclusion, abstractio exclusiva.* Le terme de la première abstraction est une *essence réelle*, indifférente à son identité ou à sa non-identité avec l'existence, et c'est la raison pour laquelle l'opération qui y aboutit s'appelle aussi *abstractio secundum indifferentiam;* le terme de la seconde abstraction, c'est l'essence considérée comme n'existant pas, l'essence *possible* comme telle, *purement possible.*

Pour faire voir que ces distinctions ne sont pas des subtilités vaines, il suffit de considérer que l'*Être divin*, qui est nécessairement ce qu'il est, peut être considéré, par abstraction. comme *essence*, mais ne peut être, sans erreur, considéré comme une essence *purement possible.*

Précisons la notion de l'essence et cherchons la signification des termes synonymes qui servent à la désigner.

17. Notion plus précise de l'essence. — L'*essence* ou l'être *réel* est donc par rapport à l'*existence* ou à l'être *actuel*, *id quod*, par rapport à *id quo*, le sujet indéterminé, incomplet, imparfait, par rapport à l'acte qui le détermine, le comble, lui donne sa perfection dernière.

L'essence présente trois aspects qui répondent au triple rôle que nous lui prêtons lorsque nous étudions attentivement la réalité.

Notre aspiration première et constante est de savoir ce que les choses sont ; nous nous demandons à propos de toute chose que nous offre l'expérience : Quoi ? τί ἐστι ; *quid est*, *qu'est-ce ?* La réponse à cette question, c'est *la définition* de la chose.

Or, nous ne pouvons saisir d'emblée, par un acte d'appréhension unique, ce qu'est une chose ; le terme de notre pre-

mière appréhension est vague, défectueux, indéterminé ; il nous faut des efforts réitérés pour préciser les contours de notre premier concept, en combler les lacunes, en déterminer les caractères : la raison humaine butine, « ratio humana *venatur* rerum essentias », disent parfois les scolastiques ; aux actes successifs d'appréhension de l'intelligence répondent des raisons objectives, multiples et variées ; ces raisons objectives il nous faut les classer, assigner à chacune d'elles le rôle qui lui revient dans l'expression de la réalité totale. Celle que nous regardons comme la première, le premier fond constitutif de l'être, nous l'appelons, au sens précis du mot, l'*essence ;* l'essence est ce qui fait, avant tout, que la chose est ce qu'elle est, c'est le *constituant primordial d'une chose.*

Dire ce qu'une chose est, c'est, du même coup, *indirectement,* dire ce qu'elle n'est pas, ce qui la *différencie* des autres choses. L'essence est donc aussi ce par quoi une chose est foncièrement distincte de toute autre, ce qui la range dans l'échelle des êtres, la *caractéristique primordiale d'une chose.*

Enfin, l'essence étant ce que nous considérons comme le premier fond de réalité d'un être, les perfections ultérieures, que l'être est susceptible de recevoir ou capable d'acquérir, seront les compléments ou la manifestation de sa perfection essentielle, ce qui revient à dire que l'essence est *la source originelle* de toutes les perfections d'un être.

18. L'essence abstraite et l'essence concrète. — La pensée humaine est abstractive ; lorsque les choses existantes s'offrent à nous, elles ne sont point comprises, d'abord, avec tout ce qu'elles possèdent de réalité ; l'intelligence commence par y prendre des caractères applicables à un genre ou à une espèce ; plus tard, seulement, elle comble l'indétermination de ses premiers concepts et parvient alors à discerner, dans les limites d'une même espèce, différents sujets individuels.

C'est de ces essences abstraites que traite saint Thomas, lorsqu'il écrit : « L'essence est ce qui constitue la chose au

point de vue de son genre propre ou de son espèce et ce que nous désignons par une définition de cette chose, répondant à la question : Qu'est-ce ? » [1]).

L'essence a donc, pour nous, une double signification : l'essence *abstraite*, le type *générique* ou *spécifique ;* et l'essence *concrète,* l'*individu* ou la *personne.*

19. L'essence abstraite : termes synonymes. — L'essence, οὐσία, essentia, dont nous avons décrit les trois principaux aspects, a pour synonymes : en grec, τὸ τί ἐστι ou τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, φύσις, λόγος ; en latin scolastique, *quod quid est, quod quid erat esse*, *species, natura*, *ratio rei, substantia ;* en français, *la quiddité, l'essence spécifique, la nature*, *la substance.*

Les expressions interrogatives : τί ἐστι τόδε τι ; quid est hoc vel illud ? qu'est-ce que telle ou telle chose ? et les réponses correspondantes : τὸ τί ἐστι ou τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid est, quod quid erat esse, la quiddité d'une chose, ce qu'une chose est, nous font considérer l'intelligence aux prises avec les choses que nous aspirons à connaître, ou ces choses elles-mêmes en tant qu'elles font l'objet de nos investigations [2]).

Le sens de ces expressions se comprend ; nous ne croyons pas qu'il y en ait de plus claires.

[1]) « Essentia est illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, et quod significamus per definitionem indicantem quid est res ». S. Thomas, *De ente et essentia,* cap. I.

[2]) L'étymologie de l'expression τὸ τί ἦν εἶναι n'est pas facile à expliquer.

L'expression τὸ εἶναι suppose un datif sous-entendu, par exemple τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, l'être propre à l'homme. A la question : τί ἐστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι; quel est l'être propre à l'homme? on répond : τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, l'être propre à l'homme, le voici : c'est celui que fait connaître la définition de l'homme.

Faut-il voir dans l'imparfait τί ἦν; quid erat, une forme archaïque de l'expression τί ἐστι; quid est? Ou est-il permis de voir dans cet imparfait τί ἦν une idée profonde, celle de l'antériorité de l'essence idéale, tant qu'elle est dans le monde des possibles, sur la réalisation physique dans le monde des existences? Cfr. Schwegler, *Exkurs,* I, cité par Matthias Kappes, *Aristoles-Lexikon,* p. 25. Paderborn, 1894.

A la question : τί ἐστιν ; *quid, quoi, qu'est-ce ?* on répond par une définition. Or le mot grec λόγος, ou encore ἡ οὐσία κατὰ τὸν λόγον, l'expression latine *rei ratio,* désignent l'objet de cette définition.

Les mots εἶδος, *species*, essence spécifique, qui s'opposent à τόδε τι, *individuum suppositum*, signifient expressément que l'objet de la définition est abstrait, un type qui embrasse, dans son extension, un nombre illimité de sujets individuels ou personnels.

On sait que l'essence des substances corporelles est considérée par Aristote comme un composé de deux principes, l'un déterminant, μορφή ou εἶδος, la forme ; l'autre déterminable, ὕλη, la matière ; or, de ces deux principes constitutifs, le premier est d'une importance supérieure, attendu que toutes les déterminations de l'être viennent de lui ; il en résulte que l'essence porte parfois le nom de εἶδος, ou celui de μορφή, *forma, forme* dans une acception secondaire du mot.

L'essence dans sa signification principale, c'est la *substance.* La substance sera donc un des synonymes de l'essence.

L'être est fait pour agir : nous l'établirons plus loin. Il y a donc lieu de considérer les essences au point de vue de leur réalité et au point de vue de l'action qu'elles sont destinées à accomplir. Les appellations que nous avons énumérées jusqu'à présent sont nées du premier point de vue ; l'appellation de *nature*, φύσις, naît du second. « La nature, écrit Aristote, est l'essence des êtres qui possèdent en eux-mêmes un principe d'activité » [1]. Il ne faudrait pas croire cependant, que l'emploi du mot *nature* soit limité aux cas où la pensée se porte explicitement sur l'action ; en fait, les mots *quiddité, essence, nature,* s'emploient indifféremment. « *Nature,* dans son acception commune, écrit saint Thomas, désigne ce que

[1] Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἡ αὐτά. *Met.,* IV, 4.

signifie la définition ; or celle-ci indique ce qu'est une chose ; d'où il suit que, dans une acception commune, cette même nature s'appelle *essence,* ou *quiddité* [1]).

Nous avons vu ce qu'est l'être *existant* ou *actuel*, ce qu'est l'être *réel* ou l'*essence ;* abordons l'étude de l'*être possible*.

§ 5

L'ÊTRE POSSIBLE

20. L'être possible. — L'être possible s'oppose, d'une part, à l'être actuel, d'autre part, à l'être de raison. L'être possible n'existe pas dans la nature, c'est ce qui le distingue de l'être actuel, mais il peut y exister, cela le distingue de l'être de raison.

La *possibilité* d'un être possible peut être considérée à deux points de vue : elle est *intrinsèque* ou *extrinsèque, interne* ou *externe, négative* ou *positive.*

La possibilité *intrinsèque* est l'absence de contradiction entre les notes constitutives d'une essence donnée, une *non-impossibilité :* par suite, s'il existe un Être actuel investi de la puissance nécessaire pour conférer à une essence possible l'acte d'existence, rien n'empêche que cette essence ne devienne une réalité actuelle. L'épithète de *négative* caractérise bien cette possibilité.

La possibilité *extrinsèque, positive*, suppose autre chose qu'une absence de contradiction, elle s'appuie à l'*existence* d'un autre Être, raison suffisante de la production de l'essence intrinsèquement possible : on peut l'appeler *possibilité d'être*, à la condition d'entendre par ces mots la *possibilité d'existence.*

[1]) « Natura communis est quam significat diffinitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur ». S. Th., *De Potentia Dei,* q. 9, art. 1.

La possibilité interne nous laissait dans le monde idéal : elle n'incluait pas formellement dans son concept, une relation avec l'existence. — La possibilité externe ajoute à l'objet supposé intrinsèquement possible, l'aptitude à l'existence et nous met ainsi en relation avec le monde des existences.

A quoi tient la possibilité des possibles ? En d'autres mots, quel est le fondement de la possibilité ?

21. Fondement de la possibilité extrinsèque. — La raison immédiate de la possibilité extrinsèque d'un être ne peut se trouver que dans l'*existence* d'une cause efficiente capable de le produire.

Toutes les causes efficientes que l'expérience nous fait connaître sont contingentes : il doit donc exister, au-dessus d'elles, un Être qui, de par son essence même, soit actuel et puisse être cause efficiente. Dieu, Acte pur, premier Moteur de l'univers, est ainsi la raison *suprême* de la possibilité extrinsèque des êtres.

Toute chose possible, écrit Kleutgen, suppose, pour devenir actuelle, un autre être qui ne soit pas purement possible, mais actuel.

Car une chose possible, ne pouvant s'actualiser elle-même, ne devient actuelle que par l'action d'un autre. Or, cet autre doit être actuel pour pouvoir agir et il est évident que, sans agir, il ne peut conférer aucune réalité. Pour la même raison, il est absurde qu'une chose possible se donne à elle-même l'actualité.

Et l'on n'éviterait pas cette absurdité en supposant que le possible s'actualise de toute éternité. Nous ne nions pas, en effet, que l'on puisse concevoir un être éternellement actué par un autre être — Aristote et quelques scolastiques ont admis cette conception — mais, en tout état de cause, il implique toujours contradiction qu'un être se produise lui-même, parce que l'actuation présuppose, de par sa nature, l'actualité. Le premier de tous les êtres est donc l'être actuel, et non point l'être possible [1].

Ces considérations sont conformes à la doctrine de saint

[1]) Kleutgen, *Die Philos. der Vorzeit*, 2er Bd, 6e Abth., SS. 55-56. Insbruck, Rauch, 1879.

Thomas : « Bien que le sujet qui passe de la puissance à l'acte soit en puissance *avant* d'être en acte, il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, l'acte est antérieur à la puissance : car l'être en puissance ne peut se faire passer lui-même à l'acte ; il est impossible qu'il passe à l'acte sans subir l'influence d'un principe en acte. Dès lors, tout ce qui est n'importe de quelle façon en puissance présuppose un être en acte [1]).

22. Fondement de la possibilité intrinsèque : Fondement immédiat. — Les essences que nous connaissons sont formées d'une synthèse de notes qui, dans leur ensemble, constituent un tout indivisible.

Lorsqu'il y a compatibilité entre les diverses notes d'une essence, nous disons que l'essence est intrinsèquement possible.

Peu importe, d'ailleurs, que nous la jugions ou que nous ne la jugions point destinée à exister : sa possibilité interne fait abstraction de tout rapport avec l'existence.

Or, quel est le fondement de cette possibilité intrinsèque des êtres possibles ?

Le fondement immédiat de la possibilité intrinsèque des êtres nous est fourni par les êtres contingents soumis à notre expérience. Lorsque l'observation nous a fait saisir un être et que l'abstraction en a dégagé les notes constitutives, aussitôt entre ces notes des rapports surgissent : rapports de compatibilité ou rapports d'incompatibilité. Il nous est de prime abord manifeste, que les notes réalisées dans la chose existante sont compatibles et nous disons, en conséquence, que les essences de ces choses existantes sont possibles.

Nous pouvons voir ensuite que certaines essences, formées

[1]) « Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia : quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se ». S. Thomas, *I Cont. Gent.*, XVI.

de notes empruntées à *diverses* choses existantes, sont compatibles entre elles et forment, à leur tour, des essences possibles. On connaît l'exemple classique : « Je n'ai pas vu de montagne en or, mais j'ai vu ici une montagne, et là de l'or » ; la comparaison des données fournies par cette double expérience me permet de dire « qu'une montagne en or est possible ».

En résumé, les êtres contingents qui nous entourent dans la nature et qui y tombent ou peuvent y tomber sous notre expérience, nous fournissent l'explication immédiate de la possibilité intrinsèque des êtres. *Ab esse ad posse valet illatio.*

Mais n'y a-t-il pas lieu de chercher un fondement plus profond à cette possibilité ?

23. Fondement plus profond de la possibilité intrinsèque. — État de la question. — Il y a lieu, semble-t-il, de chercher à la possibilité interne des êtres un fondement antérieur aux existences. En effet :

1° La possibilité se révèle indépendante des existences : je puis supposer l'anéantissement de tout ce qui existe dans l'univers : des mondes restent possibles.

Et que l'on ne dise pas qu'ils demeurent possibles parce que je suppose implicitement l'existence et l'activité de *mon* intelligence qui les juge possibles.

Non, les choses ne sont pas possibles parce que je les juge intelligibles ; au contraire, je les juge intelligibles parce qu'elles sont possibles [1]).

[1]) La vérité n'est pas l'œuvre d'une quelconque de nos intelligences, observe saint Augustin : personne, en effet, ne peut s'arroger le droit de dire : « *Ma* vérité, *ta* vérité » ; tout le monde doit dire : « *La* vérité ». « Veritatem quam non possis dicere vel tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, præsto esse ac se præbere communiter : omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus præsto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit » ? S. Aug., *De lib. arbitrio,* lib. II, c. XII.

Saint Augustin rend en termes saisissants la même pensée, dans son

Je puis supposer, d'ailleurs, l'anéantissement de mon intelligence et de toute intelligence finie ; encore reste-t-il vrai que des pierres, des plantes, des animaux, des intelligences sont possibles [1]).

2° Les caractères des possibles sont opposés aux caractères des existences. Les choses existantes sont contingentes, particulières, variables, localisées, temporelles ; par contre,

Commentaire sur la Genèse : « On peut concevoir, dit-il, que le ciel et la terre, qui ont été créés en six jours, cessent d'exister. Mais il est inconcevable que le nombre 6 ne soit pas l'expression des six unités dont il est formé ». Facilius cœlum et terra transire possunt, quae secundum numerum senarium fabricata sunt, quam effici possit ut senarius numerus suis partibus non compleatur ». S. Aug., *Super Genesim ad litteram,* lib. IV, c. VII.

[1]) « Essayons, dit Balmès, d'établir la possibilité des choses, indépendamment de l'existence d'un être réel infini, raison de tous les êtres ; le résultat jugera la méthode que j'emploie. Je vais remplacer les réflexions abstraites par un exemple : « L'égalité des diamètres implique l'égalité des cercles ».

» Nul ne conteste cette proposition. Analysons-la ; c'est une proposition de l'ordre des possibilités ; elle fait abstraction, d'une manière absolue, de l'existence des diamètres et des cercles ; point d'exception. La proposition est universelle.

» On voit, au premier abord, que la vérité de cette proposition ne repose point sur notre expérience ; notre expérience est et doit être personnelle ; quelque multipliée qu'elle soit, quelle que soit sa durée, notre expérience reste toujours infiniment loin de l'universalité.

» Cette vérité ne relève point de notre manière de comprendre ; nous la concevons comme indépendante de notre pensée. Que deviendrait-elle si nous cessions d'être ? Elle resterait ce qu'elle est ; ne devant rien à notre existence, elle ne perdrait rien à notre anéantissement Que si elle dépendait de nous en quelque chose, elle ne serait plus une vérité nécessaire, mais une vérité contingente.

» Elle ne tient pas même à l'existence du monde des corps ; que le monde matériel s'évanouisse, elle restera vraie, nécessaire, universelle.

» Mais qu'adviendra-t-il si, détruisant toutes choses, tous les corps, toutes les représentations sensibles, toutes les intelligences, nous imaginons le néant universel, absolu ? La proposition restera vraie ; il nous est impossible de la tenir pour fausse. Dans toutes les suppositions, notre entendement voit un enchaînement qu'il ne peut détruire ; la condition posée, le résultat suit d'une manière infaillible ». Balmès, *Philosophie fondamentale,* livre IV, chap. XXVI. Traduct. Manec ; Liége, Lardinois, 1852.

les essences possibles sont nécessairement, universellement, immuablement possibles ; leur possibilité n'est enfermée ni dans les limites de l'espace ni dans celles du temps [1]).

3° Les choses existantes, au moins celles que nous savons exister, sont en nombre fini : or les possibles ne forment-ils pas une multitude indéfinie? Où mettre un terme à une série d'êtres possibles?

4° Enfin, les existences sont si peu le point d'appui nécessaire des possibles, que nous prenons au contraire les types possibles pour juger d'après eux, ce que doivent être ou devraient être les choses existantes.

« Ne disons-nous pas tous les jours, écrit saint Augustin : tel corps est moins blanc, moins régulier de forme qu'il ne devrait être ; telle âme n'a pas la douceur ou le courage qu'elle devrait avoir? De pareils jugements n'attestent-ils pas la présence en nous d'une norme de vérité, supérieure aux choses de ce monde et à nous-mêmes, que tous nous voyons, mais dont personne ne peut se constituer juge » [2])?

[1]) « Quidquid corporis sensu tango, écrit saint Augustin, veluti est hoc cœlum et terra hæc, et quæcumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio : septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem ». S. Augustinus, *De lib. arbitrio,* lib. II, c. VIII.

[2]) S. Augustinus, *De lib. arbitrio,* lib. II, ch. VIII. Ailleurs, après avoir souligné l'idée que le rapport du nombre 6 aux unités qui le composent est indépendant de l'existence de l'univers créé, le saint Docteur poursuit en ces termes : « La raison, donc, pour laquelle nous pouvons dire que le nombre appelé six est parfait, n'est pas que Dieu a achevé son œuvre en ce nombre de jours ; au contraire, c'est parce que le nombre six est parfait que Dieu a voulu accomplir en six jours l'œuvre de sa création. Donc, même si le monde n'avait pas été créé, le nombre six n'en serait pas moins un nombre parfait ; tandis que si le nombre six n'était pas parfait, l'œuvre de Dieu ne pourrait être parfaite en fonction de ce nombre ».

Ailleurs encore : « Autant sont vraies et immuables les règles qui gouvernent les rapports des nombres, dont l'essence et la vérité s'imposent invariablement et indistinctement à quiconque les considère ;

De ces considérations diverses, ne résulte-t-il pas à l'évidence que les choses d'expérience ne suffisent point à rendre raison des possibles et de leurs caractères ?

24. Une solution à discuter : L'exemplarisme platonicien. — Le fondement dernier et seul suffisant des possibles et de leurs caractères ne peut être que l'essence divine. Ainsi s'expriment non seulement les Platoniciens, les Ontologistes : Malebranche, Gerdil ; les Rosminiens ; non seulement Leibniz, Victor Cousin, Balmès, mais presque tous les philosophes scolastiquns modernes : Kleutgen, Dupont, Schiffini, Lepidi, De Munnynck, etc. [1]).

S'il existe un Être nécessaire, qui se connaît éternellement tel qu'il est en lui-même et tel qu'il est imitable par des créatures qui seraient produites en conformité avec son immuable essence, nous tenons la clef des diverses difficultés que soulèvent les caractères des possibles et dont les existences contingentes ne nous semblaient pas, tout à l'heure, nous donner une solution satisfaisante.

En effet, dans la supposition d'une existence nécessaire :

autant aussi sont vraies et immuables les règles de la sagesse, dont vous avez reconnu tout à l'heure en quelques exemples l'évidente vérité ».

« Quam ob rem non possumus dicere, propterea numerum senarium perfectum esse, quia sex diebus perfecit Deus omnia opera sua : sed propterea Deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus est perfectus. Itaque etiamsi ista non essent, perfectus ille esset : nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent ». S. Aug., *Super Genesim ad litteram,* lib. IV, c. VII.

« Quam ergo veræ atque incommutabiles sunt regulæ numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus præsto esse dixisti, tam sunt veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas ». S. Aug., *De lib. arbitrio,* lib. II, c. X.

[1]) Voir entre autres V. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien,* 13e leçon. Kleutgen, *Die Phil. der Vorzeit,* 1er Bd, n. 476. Voir aussi Lepidi, *De ente generalissimo prout est aliquid phychologicum, logicum, ontologicum.* Placentiæ, ex typogr. Jos. Tedeschi, 1881 ; De Munnynck, *Prœlectiones de Dei existentia,* pp. 18 sqq., 56 sqq.

1° Imaginez que toute existence contingente et toute intelligence finie disparaissent : Dieu demeure, Être nécessaire, nécessairement imitable par des êtres autres que Lui.

2° Les caractères des possibles, par opposition aux caractères des existences, s'expliquent, car les possibles sont les imitations d'un Être nécessaire, immuable, qui est le prototype de toute réalité et n'est confiné ni dans les limites du temps ni dans celles de l'espace.

3° Il n'y a point de bornes à la multitude des possibles, attendu qu'aucun nombre déterminé d'êtres ne peut épuiser l'imitabilité d'un Être infini.

4° Enfin, s'il y a un Dieu qui a présidé, en qualité de cause exemplaire, à l'univers créé, il existe évidemment une norme absolue, immuable, éternelle, qui régit les existences et règle nos jugements.

L'essence divine est donc le fondement *suffisant* des possibles et de leurs propriétés.

Elle en est aussi le fondement *nécessaire* : car, où trouver ailleurs qu'en Dieu le fondement suffisant que nous cherchons ? Les existences finies sont incapables de nous le donner ; en dehors d'elles, il n'y a que Dieu.

25. Défaut de la théorie. — Nous ne songeons évidemment pas à contester que l'on peut, au moyen de divers arguments *a posteriori*, démontrer l'existence de Dieu et faire voir ensuite que Dieu, Être intelligent et infini, doit nécessairement concevoir les archétypes des œuvres qu'Il a créées ou qu'Il est libre de créer.

Après que cette démonstration a été faite, nous comprenons que le philosophe s'élève à la conception sublime que le génie de saint Augustin, de saint Bonaventure et de Bossuet se plaisait à contempler, et que l'Écriture traduit en cette formule d'une énergique concision : « Effudit sapientiam suam Deus super omnia opera sua », le Tout-Puissant a

répandu sur toutes ses œuvres sa divine sagesse [1]). Une philosophie qui n'aboutirait pas à cette *compréhension synthétique* des choses par la sagesse du Créateur, serait incomplète.

Mais la question que nous agitons en ce moment a pour objet l'interprétation *analytique* de la réalité.

Est-il vrai que les propriétés des possibles exigent l'affirmation de l'existence de la Sagesse increéée ? Est-il vrai que les possibles constituent un monde à part, dépendant de Dieu et intermédiaire entre les êtres de pure raison et les êtres existants, fondement nécessaire et suffisant de l'objectivité de nos connaissances ? [2])

Voilà la question.

A cette question notre réponse est négative [3]).

26. La vraie thèse scolastique sur le fondement des possibles. — *Les objets abstraits de l'expérience et analysés par la pensée sont, dans l'ordre analytique, la raison suffisante dernière des possibles et de leurs propriétés.*

La théorie d'après laquelle Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, serait seul, en Lui-même, la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme.

Preuve de la première partie de la thèse : Examinons les diverses propriétés des possibles et montrons comment, abstraction faite de l'existence de Dieu, il y a moyen d'en rendre raison :

[1]) *Eccli.*, I, 10.

[2]) Cfr. *loc. cit.* Lepidi, De Munnynck.

[3]) La question est aussi du ressort de la théodicée où elle est discutée sous le nom d'*argument augustinien* ou *leibnizien* de l'existence de Dieu. Elle est également du ressort de la critériologie par le point de vue de l'objectivité de nos connaissances d'ordre idéal. Certains auteurs thomistes voient dans l'affirmation de la réalité en dehors de nos intelligences contingentes et finies de possibles *réellements distincts de Dieu,* la seule réponse au subjectivisme kantien. Identifier d'autre part les possibles à Dieu, c'est tomber dans les excès de l'ontologisme.

1° En premier lieu, les possibles sont indépendants de toute existence contingente.

Quoi d'étonnant? N'est-ce pas le rôle et l'œuvre de l'abstraction intellectuelle de nous faire saisir les choses existantes, à part de leur existence, à part de toutes les déterminations concrètes qui l'accompagnent?

Sans doute, l'existence du sujet pensant est, dans l'ordre ontologique, la condition *sine qua non* de l'exercice du processus abstractif, mais l'*objet* abstrait n'enferme pas, au nombre de ses éléments, l'existence de l'esprit qui exerce l'abstraction. Est-il étonnant, dès lors, que les objets *abstraits* se présentent à la raison réfléchissante comme autant d'essences, indifférentes à l'existence du sujet intelligent qui les considère, de tout sujet intelligent?

2° L'explication des caractères des essences appartient *ex professo* à la psychologie; bornons-nous à en reproduire ici ce qui concerne plus spécialement notre thèse.

Le caractère le plus saillant des possibles est leur *nécessité:* le quartz, par exemple, est possible, *nécessairement* possible.

Comment s'explique cette nécessité?

Les choses de la nature ne sont point nécessaires; nos pensées et leur contenu ne le sont pas davantage; on conçoit que les unes et les autres soient anéantis: la nécessité n'est donc pas une propriété soit des choses, soit des essences abstraites, *comme telles.*

Il faut que l'essence abstraite soit décomposée en ses éléments et que ceux-ci soient comparés les uns aux autres pour que le caractère de nécessité surgisse devant l'esprit: il n'y a d'essentiellement *nécessaire* que *les rapports* entre les notes d'un *type abstrait présupposé et analysé.*

La nécessité intrinsèque d'un type possible exige deux conditions: la première, que le type soit *donné,* c'est-à-dire réalisé et perçu dans la nature ou mentalement conçu; la

seconde, qu'il soit décomposé en ses notes constitutives et que, entre ces notes, il y ait *compatibilité.*

La seconde condition se superpose évidemment à la première : supprimez celle-ci, la seconde s'évanouit.

Considérez un type à l'état abstrait ; déroulez devant la pensée les notes qu'il comprend : vous apercevez, ici, le type complet ; là, les notes découvertes par l'analyse, et vous voyez que, de part et d'autre, le contenu est identique.

Les notes du type sont donc *unissables*, puisque dans le type complet elles sont unies : elles sont *unissables,* c'est-à-dire, *possibles ensemble*, *compossibles* suivant l'expression heureuse de l'idiome scolostique, *compatibles.*

De même que le type abstrait est identique à ces notes réunies, de même les notes de la compréhension sont unissables, compossibles, telles qu'elles sont, et forment par leur réunion le type total : principe d'identité.

La nécessité qui régit le principe d'identité régit la compatibilité des notes de chacun des types que la nature réalise ou que conçoit la pensée : les possibles réalisés dans la nature ou conçus par la pensée sont donc *nécessaires* au même titre que le principe d'identité.

Ainsi, par exemple, nous voyons ou nous imaginons du quartz : substance qui est formée de silicium et d'oxygène (SiO^2) et qui cristallise dans le troisième système, et nous nous disons : « que le quartz existe ou n'existe pas dans la nature, le quartz est possible, *nécessairement* possible ».

Quand nous nous exprimons ainsi, que voulons-nous dire ?

Si tous les gisements de quartz que recèle notre globe étaient anéantis, il n'en demeurerait pas moins vrai que nous pourrions concevoir une substance composée d'un atome de silicium et de deux atomes d'oxygène et cristallisant dans le système rhomboédrique. De fait, l'expérience nous ayant fait connaître le quartz, il est indubitable que le type *le quartz* peut être conçu. Les propriétés contenues dans la définition

du type *le quartz* sont donc compatibles ; nous pouvons concevoir une substance composée d'un atome de silicium et de deux atomes d'oxygène, cristallisant dans le troisième système ; l'union de ces propriétés n'implique aucune contradiction.

Cette absence de contradiction constitue la *nécessaire possibilité* du type. Manifestement, elle suppose que le type soit *donné* au moins dans la pensée ; elle est donc une *nécessité de rapports* qui est *conditionnelle.*

Soit, dira quelqu'un, mais ce type est nécessairement donné. Donc la nécessité de la compatibilité de ses notes est absolue.

Ce type est nécessairement donné ? Qu'en savez-vous ? Vous savez qu'il vous est donné, parce que vous l'avez trouvé dans l'expérience. Mais si l'on ne connaissait par expérience ni la composition du quartz, ni les propriétés respectives du silicium et de l'oxygène qui le composent, y a-t-il au monde un chimiste qui osât déclarer *a priori* que le quartz est possible ?

Assurément non. Nous n'avons pas dans l'esprit un seul type qui ne soit tiré, soit immédiatement soit médiatement, de l'expérience. Si l'expérience du type entier et de ses éléments nous faisait défaut, sur quoi nous baserions-nous pour le déclarer possible ?

Mais l'on insistera et l'on dira : Supposez non seulement que tout le quartz existant dans la nature soit anéanti, mais même qu'il n'y ait plus au monde une seule intelligence pour le penser, le quartz n'en demeurerait pas moins en lui-même possible.

La question est mal posée. En la formulant, on suppose, implicitement au moins, que des possibles sont donnés. Or, sans aucun doute, dès qu'ils sont donnés, leur possibilité, les relations qui les régissent, la vérité de ces relations sont indé-

pendantes du temps et de l'espace. Mais les possibles ne sont pas donnés.

S'il n'y avait ni quartz dans la nature, ni intelligence pour le penser, il ne serait ni vrai ni faux que le quartz est possible ou que le quartz n'est pas possible.

A moins que l'on ne suppose qu'il existe, au-dessus de notre univers créé et de nos intelligences finies, une intelligence infinie qui trouve en son essence un fondement à tous les possibles. Mais *supposer* qu'il existe une intelligence infinie, c'est supposer *ce qui*, dans la controverse actuelle, *est en question.*

Nous pouvons appliquer à la possibilité ce que saint Thomas dit de la vérité.

« Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum (posito quod existentia hujusmodi intellectus præcognosceretur). Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » [1]).

En résumé, aucune essence possible n'est nécessaire en elle-même, *absolument.* La seule chose nécessaire c'est que, posé l'existence, soit dans la nature, soit dans la pensée humaine, d'une essence donnée, il se produise, entre les éléments qui la constituent, des rapports nécessaires de compatibilité ou d'incompatibilité : bref, la nécessité des possibles est *une nécessité conditionnelle de rapports.*

De même leur immutabilité appartient conditionnellement aux mêmes rapports.

Enfin, les possibles ne sont universels et éternels que dans une acception négative : ils sont simplement indépendants de toute circonstance particulière de matière, de temps et d'espace.

3° Un type abstrait est le fondement des types possibles

[1]) S. Thomas, *De veritate,* q. I, a. 2.

en nombre illimité. En effet, lorsqu'une chose d'expérience est présente à l'esprit à l'état abstrait, il suffit de la comparer, par une opération réflexive, aux types individuels qui en sont les réalisations concrètes, pour voir qu'elle leur est applicable indéfiniment.

Par cela même qu'un type abstrait n'est lié à aucune circonstance particulière de matière, d'espace ou de temps, il est applicable dans n'importe quelles circonstances de matière, d'espace et de temps. Or, dire qu'un type essentiel est applicable dans n'importe quelles circonstances de matière, de temps ou de lieu, c'est affirmer équivalemment qu'il est partout, toujours, *indéfiniment possible.*

Soit, dira-t-on, les rapports entre les éléments analytiques d'une essence abstraite ne sont éternels que dans l'acception négative du mot ; mais la réalité objective représentée par l'essence abstraite n'est-elle pas *positivement* indépendante du temps ?

Toujours la même confusion, répondrons-nous.

La réalité objective représentée par l'essence abstraite est empruntée à l'expérience, c'est-à-dire aux choses sensibles dont l'existence est évidemment *temporelle.*

S'il existe un Être divin, positivement éternel, et que nous eussions l'intuition des types possibles qu'Il doit connaître, nous verrions assurément des possibles *positivement* éternels. Mais existe-t-il un Être positivement éternel ?

Toujours est-il que, s'il existe, — son existence est l'objet du présent débat, — nous ne sommes point associés à la science infinie qu'il a des possibles éternels.

L'éternité des possibles ne peut donc être pour nous que *négative* et *hypothétique.*

4° Je sais bien que ces conclusions terre à terre nous heurtent. Depuis notre enfance, notre pouvoir d'abstraction s'exerce sur les données de l'expérience. Nous nous sommes ainsi familiarisés avec un monde de types abstraits que nous

avons construits nous-mêmes; ils *nous semblent* aujourd'hui être des modèles *préexistants* aux choses et à nos premières pensées; ils forment comme une réserve de prédicats, en possession desquels nous sommes tous de façon habituelle, et que nous appliquons couramment aux sujets qui tombent sous notre expérience présente; les relations nécessaires, universelles, éternelles qui surgissent du rapprochement de ces types abstraits et de leurs éléments essentiels, nous semblent un système éternel de principes et de conséquences, investi d'un pouvoir législatif, auquel le monde à créer devait se soumettre, auquel, à n'importe quel moment du temps, les réalités concrètes et les intelligences qui raisonnent sur elles doivent fatalement obéir.

Mais la préexistence éternelle de ces types essentiels, que Platon appelait le monde intelligible, τόπος νοητός, le pouvoir législatif éternel de leurs relations, sont une illusion d'optique mentale.

Ces essences abstraites sont notre œuvre; notre œuvre aussi, les principes fondés sur elles.

Lorsque nous entrons dans le domaine de la *spéculation réfléchie* où l'illettré lui-même pénètre à ses heures, où vit habituellement le métaphysicien, les types abstraits et leurs lois nécessaires nous y ont devancés; ils sont là, en quelque sorte, au sommet de l'âme, éclairant toutes et chacune de ses démarches, comme le soleil baigne notre vie physique et dirige chacun de nos mouvements.

Mais la pensée réfléchie, on l'oublie trop, est *consécutive* à un premier exercice spontané de l'esprit, à un premier développement spontané de nos connaissances.

Or, l'idéogénie prouve que le premier exercice spontané de l'esprit ne présuppose que deux choses; du côté de la réalité : des choses sensibles, contingentes, variables, temporelles; du côté du sujet pensant : le pouvoir d'emprunter à ces données sensibles des types soustraits aux limitations du

concret, du temps et de l'espace, et celui de réfléchir sur ces types abstraits, pour les universaliser dans la pensée et pour faire surgir entre leurs éléments constitutifs des relations nécessaires, immuables, éternelles [1]).

On nous objectera peut-être, que nous n'avons point le souvenir de la formation de ces « types éternels », de ces « normes supérieures » qui éclairent aujourd'hui pour nous la réalité et dirigent nos jugements.

En effet, la formation des types abstraits qui président à nos jugements échappe aujourd'hui à notre souvenir, mais la psychologie rend compte de cet oubli. Les opérations directes ou spontanées, à raison de la célérité et de la facilité avec lesquelles elles s'accomplissent, échappent en grande partie à la conscience tandis qu'elles s'effectuent et, par suite, ne laissent point ou ne laissent guère dans le souvenir, de traces de leur première origine [2]).

Nous sommes ainsi enclins à nous figurer que ces types abstraits ne sont pas notre œuvre, qu'ils existent en nous, ou plutôt au-dessus de nous, indépendamment de nous et l'on comprend alors l'illusion psychologique qui faisait dire à Platon : Si quelqu'un vient me dire que ce qui fait qu'une chose est belle, c'est la vivacité de ses couleurs ou la pro-

[1]) Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines : et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi ; unde dicit commentator 1° de anima, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus : hoc etiam Avicenna dicit in VIII Metaph. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam quia est una similitudo omnium ; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est species quædam intellecta particularis. S. Thomas, *De ente et essentia,* c. IV.

[2]) Nous développerons cette observation importante en *Critériologie spéciale.*

portion de ses parties, et d'autres choses semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je réponds simplement, presque naïvement, ce que j'éprouve : rien ne la rend belle, sinon la présence en elle du beau ou sa participation au beau, de quelque manière que cette participation se fasse ; car je n'assure rien là-dessus ; j'assure seulement que toutes les belles choses sont belles par la présence du beau même, τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Tant que je m'en tiendrai à ce principe, je ne crois pas pouvoir me tromper, et je suis persuadé que je puis répondre en toute sûreté que les belles choses sont belles par la présence du beau, et que les choses grandes ou petites sont grandes ou petites à raison de la grandeur ou de la petitesse dont elles sont participantes » [1]).

La doctrine de saint Augustin sur les règles invariables des nombres, sur les principes immuables de la sagesse, plus généralement sur la vérité, s'inspire de cet idéalisme platonicien.

Concluons cette première partie de la démonstration : Les possibles et leurs caractères trouvent une explication *suffisante* dans les choses d'expérience : L'intelligence a le pouvoir de concevoir les choses abstraitement, et de réfléchir ensuite sur ces types abstraits ; cette analyse réflexive fait surgir devant la pensée des rapports universels, nécessaires, supérieurs aux conditions particulières de l'espace et du temps, qui deviennent alors, pour nous, les normes des choses et des jugements.

[1]) *Phédon*. Voir traduction E. Saisset, Paris, Charpentier, p. 91. Cfr. D. Mercier, *Critériologie générale*, 4e éd., p. 290. « La nature réelle des choses, écrit Lotze, est, dans l'existence, le premier ou l'unique élément ; quant aux lois nécessaires, ce sont des symboles de cette nature, des répétitions secondaires de sa primordiale manière d'être et d'agir, et ce n'est que pour notre connaissance qu'elles semblent être des modèles préexistants qu'imiteraient les choses ». Lotze, *Métaph.*, ch. IV ; trad. Duval, p. 94.

Preuve de la seconde partie de la thèse : La théorie d'après laquelle Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, serait seul, en Lui-même, la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme.

Nous avons vu qu'il n'est *pas nécessaire* de rattacher à Dieu, prototype éternel des êtres, l'explication des possibles et de leurs propriétés.

Nous ajoutons qu'il n'est *pas possible* de soutenir cette interprétation idéaliste, sans tomber dans l'ontologisme.

Admettons pour un instant, que la nécessité inhérente aux possibles ne soit pas une nécessité de rapports, mais soit *absolue*.

Une propriété absolue ne peut être inhérente qu'à un sujet absolu.

Or aucun être fini n'est un sujet absolu.

Donc le sujet auquel serait inhérente la nécessité des possibles serait l'Être nécessaire et infini.

Dans ce cas, quiconque verrait la nécessité des possibles devrait la voir identifiée à l'Être nécessaire et infini.

L'Ontologisme devient ainsi l'aboutissement logique de l'idéalisme.

De même, cette possibilité *positive* que l'on se plaît à attribuer aux êtres possibles, indépendamment et des existences contingentes et de nos conceptions abstraites, présuppose un sujet.

Quel est ce sujet ?

Si ce n'est ni une chose d'expérience ni un objet de la pensée, ce ne peut être que l'Être divin. Arbitraire et incompréhensible en effet serait le recours à un monde *sui generis* de réalités essentielles non existantes.

Ce monde est inutile, puisque l'intelligence même finie en tant que représentative explique la nécessité *conditionnelle*, l'universalité *hypothétique* de son objet. L'être de raison se distingue d'ailleurs suffisamment de l'être possible en ce que

le premier ne peut exister en dehors de l'être qui le conçoit, tandis que le possible peut exister en dehors du sujet qui se le représente, attendu qu'il est la chose d'expérience elle-même considérée abstraitement par l'esprit [1]). L'être de raison est un *ens secundae intentionis*, il n'a de présence que dans l'intelligence. Le possible est indéfiniment *réalisable* en dehors de l'intelligence.

Soutenez-vous que seul l'Être divin rend raison des caractères des possibles ? Dans ce cas, il ne peut plus être question d'une *démonstration* de l'existence de Dieu. Cette démonstration, en effet, devrait reposer sur l'application au monde contingent des principes de contradiction et de causalité qui possèdent les caractères des possibles. Mais vous soutenez que ces caractères n'appartiennent objectivement qu'à Dieu. Dès lors, qui voit la vérité *objective* des principes de contradiction et de causalité et du même coup la vérité *objective* des possibles, verrait *objectivement Dieu*. Dieu ne serait donc pas l'objet d'une *démonstration*, mais le terme objectif d'une *intuition*. C'est la théorie ontologiste.

D'où la *conclusion générale de la thèse :* La raison suffisante des possibles et de leurs caractères se trouve dans les choses elles-mêmes, objet de l'abstraction et de la réflexion de l'intelligence.

Il est erroné et illogique de soutenir que, dans l'ordre analytique, cette raison suffisante ne peut se trouver qu'en Dieu, Être nécessaire, sagesse increéée.

27. Considération synthétique sur l'essence divine comme fondement des possibles. — Bien que les essences des choses d'expérience, envisagées sous leur forme abstraite, soient la raison explicative, suffisante, et nécessaire, des possibles et de leurs propriétés, toutefois, une étude

[1]) Nous envisageons ailleurs la théorie de l'exemplarisme au point de vue critériologique; ici, nous omettons ce point de vue. Cfr. *Critériologie générale*, 7e éd., nos 92 et 93.

synthétique, que les scolastiques appellent *régressive*, peut rattacher les résultats de l'analyse à l'essence divine et à sa nécessaire imitabilité.

Après que, par un procédé analytique, la raison a démontré que Dieu est l'auteur de l'univers, qu'Il est intelligent, infini, il est naturel de Le considérer comme la cause exemplaire de ses œuvres, l'Archétype suprême de tous les possibles.

Néanmoins, de cette vue confirmatrice, elle-même, il ne faut pas s'exagérer l'importance.

Car, telle qu'elle est, négative et analogique [1]), notre connaissance de l'Être divin ne nous aide que bien imparfaitement à comprendre, par voie de contraste, les caractères des possibles finis ; entre Dieu et le monde des possibles, le plus puissant métaphysicien n'aperçoit que les relations inévitablement obscures qui relient un analogue principal à des analogues dérivés.

28. Corollaires. — Les choses ne sont pas intrinsèquement possibles parce qu'elles sont intelligibles, mais elles sont au contraire intelligibles parce qu'elles sont intrinsèquement possibles.

Un objet doit être pensable, avant qu'il se produise une pensée : une pensée vide d'objet ne se conçoit point.

Or, lorsqu'un objet est pensé et analysé par l'esprit, la compatibilité de ses notes nous fait dire qu'il est intrinsèquement possible ; par suite, il est intelligible ; au contraire, des notes incompatibles entre elles sont, en leur ensemble, inintelligibles. L'esprit humain est incapable de penser *un* objet formé d'éléments contradictoires.

Je conçois un être vivant, je conçois un être non-vivant ; mais il est physiquement impossible que je me forme le concept d'un être vivant non-vivant.

[1]) Voir D. Mercier, *Psychologie,* 9e édit., nos 194 et 195.

Donc la *possibilité intrinsèque* des êtres est *logiquement antérieure à leur intelligibilité.*

De même l'*impossibilité intrinsèque* d'un être est *logiquement antérieure à son inintelligibilité.*

La possibilité *extrinsèque* [1]) d'un être est son pouvoir d'exister, sa productibilité.

L'existence est l'actualisation d'une essence : « esse est id quo aliquid est ; esse est ultimus actus ». L'existence présuppose donc une essence qui reçoive l'acte d'existence.

Donc la possibilité extrinsèque de l'être ou le pouvoir d'exister, présuppose logiquement la possibilité intrinsèque du type essentiel susceptible d'existence.

De même l'improductibilité des êtres ou leur impossibilité extrinsèque est logiquement postérieure à leur impossibilité intrinsèque.

En résumé, l'intelligibilité et la possibilité extrinsèque des êtres sont consécutives l'une et l'autre à leur possibilité intrinsèque.

29. Théorie volontariste sur le fondement dernier des possibles. — Descartes a émis une théorie d'une étrange audace sur le fondement dernier de la possibilité des êtres. Si nous le comprenons bien, voici quelle est à ce sujet la suite de ses idées :

Dieu est un Maître souverain : rien ne peut limiter sa toute-puissance, rien ne peut enchaîner son absolue liberté.

Or, supposé que, antérieurement à l'acte de volonté qui a décidé la création, quelque chose se fût présenté comme bon ou comme mauvais, comme meilleur ou comme moins bon à la pensée du Créateur, l'acte de la création n'eût pas été souverainement libre. Car, dans cette supposition, Dieu eût

[1]) Nous entendons parler exclusivement de la possibilité extrinsèque des êtres finis. En Théodicée, nous verrons sous quelles réserves et dans quel sens ces notions de possibilité intrinsèque et de possibilité extrinsèque sont applicables à l'Être infini.

été empêché de faire ce qui était mal, il eût été au contraire déterminé à faire ce qui était meilleur.

Donc, antérieurement au vouloir divin, il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni désordre ; « il n'y a, dit expressément Descartes, ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépende de la volonté de Dieu ».

Mais l'objection saute aux yeux.

Est-il concevable que ce que nous appelons ordre ou désordre, bien ou mal, vrai ou faux, s'offre au choix divin indifféremment? Est-il croyable que Dieu ait pu faire, par exemple, « que les créatures ne fussent point dépendantes de lui, que les rayons du cercle ne fussent pas égaux, que deux fois quatre n'eussent pas été huit », etc.?

A cette objection Descartes fait plusieurs réponses :

J'avoue, dit-il d'abord, que ces propositions sont inconcevables, mais qu'importe ! puisque nous savons par ailleurs qu'il n'est rien qui ne doive dépendre de la volonté divine.

Au surplus, ajoute-t-il, cette inconcevabilité même, toute relative à l'intelligence humaine, peut être l'œuvre de Dieu. « Il a été très facile à Dieu d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont ».

Mais n'y a-t-il donc rien de nécessaire pour Dieu? La liberté divine est-elle affranchie absolument de toute loi?

Oui, la liberté divine est absolue. « Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir ».

Mais enfin, dira-t-on, le vouloir divin n'est pas arbitraire ; il doit être dirigé par une pensée et se trouve en conséquence lié par les exigences de la vérité.

Non, réplique Descartes : « En Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; c'est donc parce qu'il veut une chose que Dieu

la connaît, et c'est pour ce motif seulement que la chose est vraie ». « Nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en Lui qu'une seule action toute simple et toute pure ».

Voici, au surplus, un exposé textuel de la théorie de Descartes :

« Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende ; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était le meilleur : mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la *Genèse*, « elles sont très bonnes », c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu ; car, les genres de causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient point donné de nom ; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car elle peut être appelée efficiente ; de la même façon que la volonté du roi peut être dite la cause efficiente de la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas été huit, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; mais puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous ne voyons point que nous ne devions comprendre. Ainsi donc il ne faut pas « penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses », mais seulement de la

volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité » [1]).

Dans une de ses lettres, le philosophe français rencontre les objections que soulève inévitablement sa théorie. Il faut citer intégralement cette page significative :

« Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucune borne ; puis aussi en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle sorte qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles* ; car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, *nous ne devons point tâcher de le comprendre,* parce que notre nature n'en est point capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car, *c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir.* J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : « Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui » ; mais nous ne nous les devons point représenter pour connaître l'immensité de sa puissance, *ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure* » [2]).

Un philosophe suisse, Charles Secrétan, a repris sans hésitation le principe de Descartes : « Dieu est absolue liberté »

[1]) *Œuvres de Descartes. Réponses aux sixièmes objections ;* édition V. Cousin, t. II, p. 353.

[2]) *Ouv. cit.,* t. IX, p. 170. C'est nous qui soulignons les passages en italiques.

et en a fait le fondement de tout un système de philosophie : *La philosophie de la liberté.*

« L'être réel, l'être vrai, écrit M. Secrétan, est par lui-même, il est cause de son existence. Étant cause de son existence, il est cause de sa propre loi, il détermine la manière dont il se produit... L'être existant par lui-même ne tient sa liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence... Absolu, il se donne la liberté. L'être inconditionnel est cause de sa propre liberté. Libre vis-à-vis de sa liberté même, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, parce qu'il veut l'être... *Je suis ce que je veux,* telle est la formule de l'inconditionnel, il n'y en a pas d'autre » [1]).

Posé ce principe métaphysique, le philosophe de Lausanne continue :

« Dieu est absolue liberté. Tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté. Les contraires ! il semble que ce soit la barrière immuable qui nous oblige à rétrograder, en abandonnant l'idée que nous avons poursuivie jusqu'ici. La liberté ne peut pas aller jusqu'à faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; elle est donc assujettie à une loi, savoir à la loi de la raison. Il y a ici une objection en apparence insurmontable ; mais ce n'est qu'une apparence ; une réflexion attentive la dissipera.

» La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la raison...

» Nous n'entendons pas sans doute que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. Lorsque nous reconnaissons que Dieu a voulu quelque chose, nous avons donc le droit d'affirmer comme vrai tout ce qui est compris dans l'idée de cette volonté. Nous pouvons constater par la pure analyse, par la nécessité de la pensée, ce qu'un tel acte renferme, et admettre sur la foi de cette nécessité ce que l'analyse nous fait

[1]) Ch. Secrétan, *La philosophie de la liberté.* Leçon I, pp. 16 et 17. Un théologien catholique contemporain, le Dr Schell de Wurzbourg, a émis sur « l'aséité » divine. des idées pareilles à celles de M. Secrétan. Il écrit, entre autres, ces lignes étranges : « La nécessité d'affirmer l'existence d'une cause première entraîne la conception *d'un être qui se produit lui-même* ». Schell, *Katholische Dogmatik,* I, SS. 260, 277. Paderborn, 1889.

découvrir en lui. Il y a donc toujours une nécessité, mais une nécessité qui procède de la liberté et qui en relève. Cette nécessité n'est que la réalité, le sérieux de notre affirmation. C'est la nécessité *pour nous* de penser ce que nous pensons ; ce n'est point une nécessité pour Dieu, ce n'est point une loi imposée à Dieu. En effet, si nous ne concevons pas la coexistence des contraires dans l'abstrait, nous la concevons fort bien dans le concret, tellement que le concret n'existe que par les contraires. On accorde donc que Dieu peut vouloir les contraires, lorsqu'on lui attribue l'origine des réalités concrètes » [1]).

30. Critique générale de la théorie volontariste. — 1° La théorie volontariste ne rend pas compte du caractère de nécessité que l'ordre métaphysique, soit spéculatif soit moral, révèle à la conscience.

Incontestablement, nous sommes nécessités à penser que deux fois quatre font huit ; s'insurger contre Dieu nous apparaît chose mauvaise, absolument mauvaise, en quelque condition que la créature puisse se trouver placée. Il y a là des faits de conscience dont la philosophie doit chercher la raison suffisante.

Or, d'où vient à la conscience la manifestation de cette nécessité ?

De la volonté divine, répond-on.

La théorie volontariste exige, en effet, que l'on réponde ainsi. Mais comment comprendre qu'un vouloir qui n'est pas intrinsèquement nécessaire, soit le principe d'un ordre de choses qui se manifeste évidemment à nous avec le caractère de nécessité intrinsèque ? Comment une cause indifférente *ad utrumlibet* aurait-elle un effet déterminé *ad unum ?*

Il serait contradictoire de soutenir qu'il peut en être ainsi.

Et comme les volontaristes ne contestent pas que, dans l'ordre établi par la volonté divine, le principe de contradic-

[1]) *La philosophie de la liberté : L'idée.* Leçon XVII. Cfr. *Recherches de la méthode,* notamment les ch. III et IV : *La philosophie. — La conscience morale.*

tion régit la raison humaine, ils ne peuvent se dérober au reproche de contradiction qui leur est fait.

2° Il y a aussi une contradiction à prétendre avec Descartes qu'un Être nécessaire, c'est-à-dire un Être qui est *nécessairement* ce qu'il est, pourrait être imitable de façons opposées.

Évidemment, lorsque nous disons d'un être qu'il est imitable, nous voulons dire que *tel qu'il est, il est imitable*, *et uniquement tel qu'il est.*

Or, Dieu est nécessairement tel qu'il est.

Donc, Dieu est nécessairement imitable tel qu'il est, et uniquement imitable tel qu'il est.

Les modes d'imitabilité de l'Être divin s'appellent les *possibles.*

En conséqnence, il n'y a qu'un ordre de possibles, et, pour qui admet l'existence et la nature nécessaire de l'Être divin, il est absurde de concevoir divers ordres de possibles contraires l'un à l'autre.

3° Au surplus, sans chercher en Dieu le fondement ontologique dernier de la possibilité des êtres, nous avons vu que, envisagées en elles-mêmes, les essences sont nécessairement ce qu'elles sont : lorsqu'elles sont soumises à l'analyse de la pensée, il surgit entre leurs éléments constitutifs des rapports nécessaires. Quatre et quatre font nécessairement huit : nous voyons la nécessité de ce rapport, abstraction faite de la nécessité de l'Être divin.

Pourquoi quatre et quatre font-ils nécessairement huit ? Parce que ces deux parties réunies « quatre et quatre » sont la même chose que le tout « huit ». Nier le rapport : « quatre et quatre font huit », c'est donc nier le principe d'identité : « ce qui est, est ».

Et si l'on demandait ultérieurement pourquoi une chose est identique à elle-même ; pourquoi elle ne peut être à la fois ce qu'elle est et la négation de ce qu'elle est, il faudrait répondre avec Aristote qu'une pareille question n'a point de

sens. « Quærere quare homo est homo, nihil est quærere », dit Aristote. Demander pourquoi l'homme est homme, c'est en effet ne rien demander, car l'unique raison pour laquelle l'homme est homme, c'est cette raison générale qu'une chose est ce qu'elle est ; prétendre nier ou contester que ce qui est, est, c'est vouloir supprimer l'exercice de la pensée.

31. Critique du point de vue cartésien. — La métaphysique volontariste de Descartes manque de fondement ; l'essai d'explication auquel a recours le philosophe français s'inspire d'une équivoque.

La toute-puissance souveraine de Dieu consiste dans le pouvoir de créer, avec une indépendance absolue, tout ce qui est créable, c'est-à-dire tout ce qui s'offre à la pensée divine comme intrinsèquement possible et à la volonté divine comme intrinsèquement bon ; mais elle n'entraîne point la faculté de rendre possible ce qui est impossible, de rendre bon ce qui est mauvais.

Libre au philosophe de s'interdire toute spéculation sur la vie divine, sous prétexte que l'Être divin échappe à notre contemplation directe. Mais, du moment que nous voulons nous enquérir de l'essence et des perfections divines, les lois de l'idéologie dominent, bon gré mal gré, nos recherches. Nous ne pouvons connaître Dieu que par analogie avec les êtres contingents et finis, et par conséquent les réalités et les lois du monde contingent et fini doivent nécessairement nous servir de termes de comparaison.

Or, parmi les réalités finies, il y a une essentielle subordination de l'être intrinsèquement possible à l'intelligible, de l'intelligible au possible intrinsèque et du possible intrinsèque lui-même au type essentiel que présuppose la pensée.

Donc, *a pari*, il faut considérer en Dieu la volonté toute-puissante, cause première universelle des existences, sous la direction de l'omniscience divine, et reconnaître que celle-ci

a pour objet l'essence divine et les types essentiels dont l'imitabilité nécessaire de l'Être divin fonde la possibilité.

Vaine est l'échappatoire : « En Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; la raison pour laquelle Dieu connaît une chose, c'est qu'il la veut ». « Ex hoc ipso quod Deus aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera ».

D'abord, on pourrait retourner la proposition et dire : « En Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; la raison pour laquelle Dieu veut une chose, c'est qu'il la connaît ; son intelligence est la raison suprême du bien : « Ex hoc ipso quod aliquid cognoscat, ideo vult, et ideo tantum talis res est bona ».

Les deux inférences sont aussi fautives l'une que l'autre.

Assurément, le vouloir et le connaître sont *en Dieu* une même chose. Mais cette chose unique n'est formellement ni intelligence ni volonté. Elle est une réalité supérieure et à l'intelligence et à la volonté, une substance supérieure à toutes les substances dont nous avons idée, ὑπερούσια, *super-substantia*, ainsi que la désignent volontiers les Pères de l'Église et les Docteurs de l'École. Mais cette substance transcendante, en son entité absolue, échappe à nos intuitions. Dès lors, ou il faut se borner à affirmer qu'elle est, sans chercher à comprendre ce qu'elle est ; ou il faut l'apprécier et en parler d'après ce que nous savons, par une expérience directe, de l'expansion de la vie créée.

De même que, en la créature, la volonté n'est point identifiable à l'intelligence, ni la volonté et l'intelligence à l'être qui les possède ; de même, ce que nous concevons en Dieu sous forme de volonté n'est point identifiable par nous à ce que nous concevons en Lui sous forme d'intelligence, et l'intelligence et la volonté à leur tour ne peuvent être impunément confondues par nous avec l'Être divin [1]).

[1]) Franscisque Bouillier nous paraît avoir attaché une importance exa-

32. Critique du point de vue de M. Secrétan. — « L'absolu est cause de son existence, cause de sa propre loi, il détermine la manière dont il se produit ».

Ces lignes du philosophe suisse renferment une contradiction qu'il est à peine besoin de relever.

« Être cause de sa propre existence » ! « Se produire » !

Mais pour être cause, il faut exister. L'être qui serait cause de son existence, devrait exister pour produire son existence !

L'être qui est supposé se produire n'existe pas, puisqu'il a besoin d'être produit. Néanmoins, il existe, puisqu'il est capable d'exercer une action productrice.

La contradiction est flagrante [1]).

Revenons à la πρώτη οὐσία, objet principal de l'Ontologie.

gérée à cette considération émise par Descartes qu'il n'y a point de distinction, en l'Être absolument simple, entre l'intelligence et la volonté. Dans la 3me édition de son *Histoire de la philosophie cartésienne*, il écrit : « Ainsi, en allant au fond de la doctrine de Descartes sur la liberté de Dieu, on voit qu'il ne l'affranchit nullement de toute règle et de toute raison, puisqu'il identifie en lui la volonté et la connaissance et ne les sépare pas de son essence même ». Et il ajoute en note : « Nous pensons devoir ainsi modifier, après un examen plus attentif, le jugement que nous avions porté dans les précédentes éditions sur la manière dont Descartes entend la liberté de Dieu ». Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3me éd., t. I, pp. 98 et suiv.

Nous ne pouvons partager l'interprétation optimiste de Fr. Bouillier. Nous voyons bien que Descartes s'efforce de concilier avec la liberté divine l'immutabilité, qui lui apparaît impossible à nier, des vérités métaphysiques ; mais le moyen de conciliation auquel il a recours est manifestement inefficace. Si la volonté divine est la source autonome de la possibilité des choses, l'immutabilité de l'ordre métaphysique et de l'ordre moral est inévitablement compromise. On a beau présumer avec Descartes que la volonté divine est immuable ; rien n'autorise à affirmer qu'elle l'est. Bien plus, les premiers principes de la raison vacillent, et l'affirmation de l'existence de Dieu, basée sur eux, devient problématique.

[1]) Secrétan voudrait placer sa philosophie sous le patronage de Duns Scot, et plusieurs commentateurs du Docteur subtil (Voir Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, ch. IV) lui prêtent des théories qui, pour le moins, sont favorables au volontarisme, si même elles n'y conduisent pas nécessairement.

Nous croyons qu'il y a là une méprise. Duns Scot n'enseigne pas que la bonté des choses a sa source dans un vouloir libre de Dieu.

§ 6

ANALYSE DÉTAILLÉE DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE

33. Ordre des questions qui doivent suivre. — Une première analyse, superficielle, de cet être subsistant qui tombe sous l'expérience et qui forme l'objet principal des spéculations métaphysiques, nous y a fait distinguer l'*acte d'existence* par lequel l'essence subsiste, et l'*essence* que l'existence rend actuelle. Cette essence, au surplus, nous l'avons considérée sous un double aspect ; d'abord en tant qu'elle fait abstraction de l'existence : *quiddité ;* puis en tant qu'elle exclut l'existence : essence purement *possible.*

Nous devons essayer d'approfondir cette première analyse.

La substance d'une chose d'expérience fait l'objet d'une double connaissance : l'objet de l'une est une quiddité abstraite, τὸ τί ἐστι, l'objet de l'autre est un tout concret, τόδε

Au contraire, il dit expressément que, antérieurement au vouloir divin, les choses sont, de leur nature, bonnes à vouloir, « volibilia ex natura sua ».

L'originalité de sa théorie de la volonté est ailleurs. La liberté ne consiste pas seulement, observe-t-il, à vouloir ceci ou cela, mais encore à vouloir ou à ne vouloir pas. Cette liberté de vouloir ou de ne vouloir pas est intrinsèquement inaliénable. Elle ne s'exerce pas seulement en présence de biens partiels, ainsi que le soutient saint Thomas, mais même en présence du bien complet.

Je concède, dit Scot, que la volonté ne peut répudier le bien complet, mais elle peut toujours ne pas le vouloir. « Non posset forte voluntas nolle bonum perfectum, quia objectum actus nolendi est malum vel defectivum ; potest tamen illud non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum sic vel sic velle, sed velle vel non velle, quia libertas ejus est ad agendum vel non agendum. Si enim potest alias potentias imperando movere ad agendum non tantum sic et sic, sed ad determinate agendum vel non agendum, non videtur quod minor sit libertas sui respectu sui quantum ad actus determinationem, et hoc posset ostendi per illud Augustini *(I Retractationum) : Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas* ». Duns Scotus, *In I Sent.,* dist. I, q. IV.

τί. Qu'y a-t-il dans le second objet qui ne se trouve pas dans le premier ? Quelle est la relation de celui-ci à celui-là ?

Lorsque nous employons, dans le langage courant, le mot *individu*, nous avons conscience qu'il exprime une idée assez nette : c'est que, en effet, nous l'appliquons spontanément à l'homme, et nous savons tous ou du moins nous croyons savoir ce que c'est qu'un homme. Lorsque nous étendons ensuite le terme *individu* à l'animal, au végétal, au corps brut, nous partons toujours de notre conception anthropomorphique de l'individu : une *unité* de l'espèce humaine, en sorte que, à première vue, la notion d'individualité ne nous paraît guère embarrassante.

Mais lorsqu'on y regarde de plus près, on aperçoit des difficultés ; on voit surgir, notamment, ces deux problèmes généraux :

Première question : Comment s'explique l'*individualisation* du type spécifique ? Comment, par exemple, l'homme que l'intelligence se représente abstraitement sous le concept d'une substance corporelle, vivante, sensible, raisonnable, est-il *ce sujet* formé de *ce* corps vivant, sensible et de *cette* âme raisonnable qui sont propres à *tel individu* de l'espèce et sont incommunicables à tout autre que lui ?

Seconde question : Quelle différence y a-t-il entre l'*essence* de l'individu et son *existence ?*

Le problème de l'*individualisation du type spécifique* présuppose certaines notions de cosmologie : présentons-les brièvement.

34. Notions préliminaires de cosmologie scolastique. — Lorsque nous observons les actions mutuelles des corps de la nature ; lorsque le chimiste dans ses expériences de laboratoire fait réagir ces corps, une diversité s'accuse entre les changements qu'ils subissent. En chimie, certains changements sont accidentels, d'autres atteignent d'une manière plus profonde les corps réagissants : sous certaines

conditions déterminées, deux atomes se combinent et donnent naissance à une molécule dont les propriétés chimiques sont autres que les propriétés respectives des atomes composants.

L'atome de chlore, gaz jaune verdâtre, à odeur suffocante et irritante, très peu soluble dans l'eau, d'*affinité très énergique pour les métaux,* et l'atome de sodium, métal mou, donnant des reflets, inodore, mais doué d'une *très grande affinité pour les éléments négatifs*, se combinent en une molécule de chlorure de sodium, corps blanc, solide, inodore, très soluble dans l'eau, remarquable par sa *stabilité et son indifférence chimique.*

Les affinités chimiques du sodium et du chlore sont, on le voit, profondément affectées par la combinaison. Tandis que, à l'état de liberté, le sodium décompose vivement l'eau à température ordinaire, se combine avec la plupart des éléments négatifs, en donnant lieu à un dégagement très considérable de chaleur, il est devenu, dans la combinaison nouvelle, insensible à l'action de l'eau et en général à celle des métalloïdes à l'état libre. De même, le chlore est sans action sur un grand nombre de métaux qu'il attaquait énergiquement avant son union au sodium.

Ce changement profond que subissent le chlore et le sodium lorsqu'ils engendrent le chlorure de sodium, affecte, disent les scolastiques, la *substance* du chlore et la *substance* du sodium, il donne naissance à une substance nouvelle, en un mot, il est *substantiel.*

Or, si les corps de la nature étaient simples, il se produirait un anéantissement des premières substances, une création d'une substance nouvelle, il n'y aurait pas de *changement substantiel.*

Admettant donc qu'il y a non une création, mais un changement, il nous faut conclure que la *substance* corporelle est composée de deux parties constitutives : une qui demeure, la *matière*, une qui succède à une autre, la *forme.*

La *matière première* est un élément substantiel, absolument indéterminé, essentiellement déterminable : de son union avec une forme substantielle appropriée résulte la constitution d'un corps.

La *forme substantielle* est l'élément subtantiel déterminateur.

Nous n'avons pas à fournir ici la preuve de la théorie hylémorphique (ὕλη, matière et μορφή, forme) des substances corporelles ; au contraire, nous devons la regarder comme établie, car la discussion du principe d'individuation des substances corporelles présuppose le bien fondé de cette théorie et n'est pleinement intelligible que dans cette supposition.

La matière et la forme substantielle sont essentiellement dépendantes l'une de l'autre, en sorte que seul leur composé peut exister.

Seule la substance complète a des propriétés, et en première ligne la quantité : celle-ci consiste essentiellement dans la distribution et l'ordonnance internes des parties du corps. De la quantité *intrinsèque* résultent, suivant le cours naturel des choses, l'étendue — manifestation *extrinsèque* de la quantité — et la localisation du corps dans l'espace.

Les propriétés qualitatives des corps présupposent la quantité et sont fonction de la quantité : aussi les scolastiques l'appelaient-ils le *premier accident* de la substance corporelle.

Remarque : La *quantité propre* à un corps n'est pas *absolue*, elle peut varier, au contraire, mais seulement entre certaines limites ; il y a pour *toute* espèce de corps un minimum de quantité en deçà duquel un corps de cette espèce est physiquement impossible, et à l'extrême opposé, un maximum au delà duquel la spécificité de sa nature s'évanouit. Par voie de conséquence, les *qualités* du composé sont sujettes à leur tour, dans certaines limites infranchissables, à des fluctuations [1]).

[1]) Manifestum est quod in omnibus quæ sunt secundum naturam, est certus terminus et déterminata ratio magnitudinis et augmenti ; sicut

Arrivons au problème de l'individualisation des êtres d'une même espèce.

35. L'essence abstraite et ses compléments : Problèmes que soulève la comparaison de ceux-ci avec celle-là. — Commençons par l'exposé rapide de quelques notions indispensables à la position du problème.

Nous observons les êtres, nous les interrogeons afin qu'ils nous disent *ce qu'ils sont.* Ce qu'ils sont, s'exprime dans les définitions. On appelle, en langage philosophique, *essence*, *type essentiel,* ce qu'une chose est.

L'*essence* porte aussi le nom de *quiddité*, τὸ τί ἐστι εἶναι, *quod quid est :* cette appellation rappelle l'origine psychologique de la notion d'une essence. Cette origine est l'interrogation — τί ἐστι : *quid est hoc ?* — que l'esprit s'adresse à lui-même lorsque, aux prises avec les choses, il cherche à les connaître. La réponse à cette interrogation est la définition de l'objet sur lequel porte l'interrogation. L'expression mentale de la chose, *ratio rei,* est souvent transportée par métonymie à la chose elle-même, en sorte que le mot *essence* a pour synonyme *ratio rei.*

L'essence s'appelle aussi *nature :* il y a entre les deux appellations une simple différence de point de vue : le même type s'appelle *essence* lorsqu'on le considère tel qu'il est, *nature* lorsqu'on l'envisage comme principe d'action.

Dans la question qui nous occupe, les trois expressions : *essence, quiddité, nature*, sont équivalentes.

Certes, les accidents — entités naturellement inhérentes à un sujet présupposé — ont aussi leur essence qui peut faire

enim cuilibet et speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiæ, et alias causas individuales : non enim omnes homines sunt unius quantitatis. Sed tamen est aliqua quantitas tam magna, ultra quam species humana non porrigitur ; et alia quantitas tam parva ultra quam homo non invenitur ». S. Thomas, *De anima,* II, lect. 8ª.

l'objet d'une définition ; néanmoins, l'essence désigne principalement la *substance.*

Parmi les données des problèmes que nous agiterons tout à l'heure, se trouve un fait psychologique indéniable : La pensée humaine est abstractive. L'objet d'une définition est abstrait. On définit le corps qui tombe sous les sens : *Une substance* étendue, posée dans l'espace, douée de certaines propriétés — densité, poids, etc. — Saint Thomas définit l'être vivant : *Une substance* capable de se mouvoir. L'animal est *un sujet* animé doué de sensibilité. L'homme enfin est *un animal raisonnable.*

Or, indubitablement, Socrate, Platon, Pierre, Paul, sont animal raisonnable, mais ils ne sont pas que cela. Bucéphale, le cheval d'Alexandre, est un être vivant doué de sensibilité, mais il n'est pas que cela. Ce chêne de la forêt est une substance capable de se nourrir ; ce morceau de fer est une substance étendue, située dans l'espace, dense, pesante, etc., mais ils sont davantage. Bref, l'essence, terme formel de la définition, n'est pas identique à la chose réalisée dans la nature.

D'où ce premier problème : Que possède chaque chose réalisée dans la nature qui ne se trouve pas compris dans sa définition ?

Nous avons vu ce que désigne le type abstrait ; appelons *concret (cum-crescere, con-cretum)* le type réalisé, y compris tout ce qu'il contient. Le problème pourra s'énoncer en ces termes : Quelle différence y a-t-il entre l'essence abstraite et sa réalisation concrète ? [1])

[1]) Le caractère *abstractif* de la connaissance intellectuelle soulève un problème *idéologique,* celui de savoir comment une faculté dont l'opération semble devoir toujours être abstractive arrive à se former une notion de l'individu. Mais ce problème n'a pas sa place ici. D'où que cette notion nous vienne, il est incontestable que nous l'avons. Puisque nous l'avons, un autre problème, d'ordre *métaphysique,* se pose : *Qu'est-ce que l'individu ?* Que comprend *objectivement* la notion de l'individu ?

Suivant le sentiment de Platon, la question ne se poserait pas en ces termes : Les types universels existeraient, comme tels, dans la nature, et les choses qui tombent sous l'expérience en seraient des « participations » fragmentaires.

Mais cette vue du philosophe grec est contredite par l'expérience.

D'abord, rien de ce qui est réalisé dans la nature n'est universel : tout ce qui existe est *ceci* ou *cela*, τόδε τί, l'universalité est une relation mentale.

Ensuite, la conscience nous avertit que nous ne disons pas : Platon participe à l'humanité ; Bucéphale, à l'animalité et ainsi de suite, mais bien : Platon *est* homme, Bucéphale *est* un animal.

Donc, il demeure que la question se pose : Quelle différence y a-t-il entre une essence abstraite et sa réalisation concrète ?

Une première réponse peut être donnée aussitôt : Tout être réalisé concrètement dans la nature possède, en plus de sa quiddité abstraite, ces trois choses : des *caractères individuels*, des *accidents variables*, l'*existence*.

Nous devons chercher à approfondir cette réponse, en comparant successivement le type spécifique et l'individu ; l'individu et ses attributs variables ; l'individu et son existence.

36. L'essence d'une chose concrète de la nature et cette chose elle-même. — L'essence, en tant qu'*abstraite,* ne contient ni déterminations singulières, soit quantitatives soit qualitatives, ni existence. Mais aussi, en tant qu'abstraite, elle n'est que dans la pensée abstractive [1]).

Dans la nature, la réalité de l'essence abstraite est celle de l'essence concrète, en possession de déterminations singulières, les unes quantitatives, les autres qualitatives, affectée de l'existence.

[1]) Cfr. S. Th., *De ente et essentia*, c. IV.

Entre l'essence d'une chose concrète de la nature et cette chose concrète elle-même, il n'y a donc point de distinction réelle. Il n'y a qu'une distinction de raison, fondée toutefois sur la réalité.

La nature humaine est conçue abstraitement, comme étant formée d'une matière et d'une âme raisonnable substantiellement unies. Mais dans le fait, chez Socrate par exemple, la matière est *telle* matière déterminée, elle est *ces* tissus organisés, *ces* chairs, *ces* os ; l'âme est *telle* âme ; bref, *une seule et même réalité* fait que Socrate est Socrate, homme, animal, substance, être.

Par tout ce qu'il est, l'être de la nature est concret. Ainsi que l'observe saint Thomas : « Anima et caro et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima et hæc caro et hoc os sunt de ratione hujus hominis, et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiæ principia individualia »[1]).

On appelle *individu* une substance une, celle-ci ou celle-là, *hæc res*. Etant une substance une, celle-ci ou celle-là, elle ne se confond avec aucune autre. On ne conçoit pas Socrate identique à quelqu'un qui ne serait pas Socrate.

La notion de l'individu se résume en cette formule classique : « Individuum est ens in se indivisum et ab omni alio ente divisum ». Le premier membre de la division entraîne le second. « Individuum est ens indivisum in se » ; il s'ensuit qu'il est distinct de tout autre, « ab omni alio ente divisum ».

Ce qui fait qu'un individu est individu, s'appelle l'*individualité* de l'individu, ou encore, en langage de l'Ecole, son *hæccéité (hæc res)*. La *distinction d'avec autrui* résulte de l'individualisation du sujet.

37. Etude philosophique de l'individu : trois points de vue à distinguer. — L'étude philosophique de l'individu peut être faite à trois points de vue.

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. XXIX, art. 2, ad 3.

On s'enquiert des signes auxquels se reconnaît l'individu : point de vue *logique*.

On se demande quelle est la raison constitutive de l'individualité : point de vue ontologique *formel.*

On recherche, enfin, l'origine des caractères individualisateurs, la racine de l'individuation : point de vue *génétique.*

Le point de vue logique est, à proprement parler, en dehors de notre sujet.

Nous ne nous y attarderons pas, mais il nous a paru utile de l'indiquer, afin de prévenir, en cette matière subtile, de fâcheux malentendus.

38. Les dimensions de l'étendue sont le signe principal auquel on reconnaît l'individu. — Les sens perçoivent et discernent les individus. Les qualités saisies par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût contribuent incontestablement au signalement des choses de la nature, mais elles reposent sur l'étendue.

L'étendue et les caractères qui reposent sur elle, à savoir les dimensions et la figure du corps, sa position à tel endroit déterminé de l'espace, son âge ou sa position à tel instant du temps sont les signes distinctifs ordinaires des choses de la nature.

Chacun peut en appeler à son expérience. Qu'est-ce qui vous fait distinguer ces deux chênes voisins dans cette belle allée de la forêt ?

La couleur de leur feuillage, peut-être, mais avant tout leur position là, à tel endroit, leur hauteur, l'épaisseur de leur tronc, la forme de leurs branches, etc... en un mot, leur étendue et les qualités corollaires de l'étendue. Qu'il s'agisse de distinguer deux arbres, deux feuilles, deux moutons, deux hommes, l'expérience vous mènera toujours à la même conclusion.

L'intelligence recourt au même procédé de distinction. Elle n'a pas l'intuition de l'essence des êtres. La matière et

la forme substantielle dont les corps sont composés ne tombent pas sous ses prises immédiates ; elle discerne les êtres d'après leurs propriétés. Or la propriété fondamentale de la matière, le « primum accidens », c'est la quantité. Les qualités déterminent et différencient la quantité ; celle-ci détermine et différencie la matière propre à chaque substance corporelle.

Assurément, l'étendue ne constitue pas l'individualité, car l'individu est une substance, l'étendue un accident ; or il est impossible qu'un accident soit constitutif de la substance. Mais l'étendue et ses qualités corollaires sont pour nous les indices révélateurs distinctifs des individus. « Dicitur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis. Non quod dimensiones causent individuum ; cum accidens non causet suum subjectum ; sed quia *per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile* »[1]).

Qu'est-ce alors qui constitue l'individualité ?

39. La raison formelle de l'individualité d'un être n'est pas autre que son entité même. — Tout être réalisé dans la nature est un individu, c'est-à-dire celui-ci et aucun autre. Essayez de concevoir un individu multiplié : Socrate qui serait plusieurs, ce lion qui serait plusieurs fois le même lion, ce chêne qui serait à la fois ce chêne et plusieurs chênes, vous n'y parviendrez pas. Des hommes, des lions, des chênes de la nature peuvent être semblables, il est impossible qu'il se confondent en une même unité tout en demeurant eux-mêmes.

Pourquoi en est-il ainsi ?

Il en est ainsi, parce qu'il en est ainsi. La raison constate le fait : voilà tout. Demander pourquoi l'homme est homme, c'est une question qui n'a pas de sens, dit Aristote. La

[1]) S. Th., *De natura materiæ et dimensionibus interminatis*, c. III.

question pourquoi cet homme est cet homme n'en a pas davantage.

Sans doute, on peut rechercher à quelles conditions une chose mérite l'appellation d'individu ou de personne, en d'autres mots, quels sont les éléments constitutifs de l'individualité ou de la personnalité et voir en même temps à quoi l'individualité ou la personnalité ne sont pas attribuables — nous toucherons un mot de cette question tout à l'heure — mais la raison de l'individualité propre à chaque individu est son entité même. Il est tel parce qu'il est tel, voilà tout.

A la question : Qu'est-ce qui fait l'individualité d'une chose de la nature ? la réponse est donc la suivante : L'individualité d'un être est constituée *par son entité même.*

Voudrait-on l'attribuer à son *existence ?* Mais, d'abord, l'essence individuelle a le pas, — une priorité de nature — sur l'existence ; celle-ci actualise le sujet *tel qu'il est présupposé* à l'actualisation. Au surplus, on ne rencontre pas dans la nature *l'*existence, mais *des* existences, ou mieux des choses existantes. La question de tantôt se représenterait donc sous cette forme nouvelle : A raison de quoi *telle existence* est-elle *telle ?* Nous aurions déplacé le problème, il ne serait point résolu.

Dira-t-on qu'un *accident* quelconque possède un rôle individualisateur ?

Mais l'accident présuppose la substance, lui est inhérent, il est donc impossible qu'il entre dans sa constitution.

Au reste, cet accident individualisant devrait être lui-même individuel : en quoi se trouverait la raison de son individualité ? En autre chose que lui ? Mais alors, nous reculons à l'infini la solution du problème. En lui-même ? Mais, dans ce cas, pourquoi refuser à l'entité de la substance ce que l'on accorde à l'entité de l'accident, de posséder en soi la raison de son individualité ?

La thèse s'applique à toutes les substances, à celles qui

sont dépourvues de matière — les scolastiques les appellent des formes *séparées* — aussi bien qu'à celles qui sont essentiellement ou naturellement unies à un sujet matériel. Les purs esprits, dont s'occupe la théologie, ont chacun, aussi bien que les êtres corporels, leur individualité propre, leur personnalité. L'ange conducteur de Tobie, Raphaël, est lui-même et n'est identifiable avec aucun autre. Etant un, distinct de tout autre, il peut, conjointement avec d'autres, former un nombre ; il possède donc ce que l'on appelle une unité numérique.

Bien que nous devions réserver pour la seconde partie l'examen de la personnalité et les discussions auxquelles elle a donné occasion, il nous paraît utile de répondre d'ores et déjà, en abrégé, à la question soulevée incidemment ci-dessus : Quels sont les éléments essentiels à la constitution de l'individu ?

40. Les éléments essentiels à la constitution de l'individu ou de la personne. — On appelle *individu*, en langage d'École *suppositum, hypostasis*, une substance complète, auto-suffisante à l'existence et à l'action.

1° L'individu est une *substance* : L'*accident* est naturellement inhérent à une substance, il est quelque chose d'un autre, *ens entis*, il n'est donc *pas lui-même un individu.* Personne ne songera à appeler le mouvement, l'étendue, la sensation, etc. des individus.

2° Les *types génériques* sont attribuables aux *espèces*, celles-ci à une infinité de sujets : or la communicabilité à autrui est incompatible avec l'individualité ; donc les genres et les espèces ne sont point individus ou personnes.

Les scolastiques appellent les genres et les espèces des substances secondes, « substantia secunda » et les opposent à la substance première, « substantia prima ». Celle-ci est « ipsum subjectum ultimum quod non prædicatur de alio et

de quo cætera prædicantur ». Seule la « substance première » est un individu.

3° Dans les choses substantielles de la nature on peut distinguer soit les parties qui les constituent ou les intègrent, soit le tout du composé. Ainsi, dans l'homme on peut distinguer, d'une part, l'âme raisonnable et la matière, le cerveau et le cœur, ou, d'autre part, l'homme lui-même. Les parties appartiennent — le mot est expressif — à l'homme : elles n'ont donc pas l'*incommunicabilité*, note distinctive de l'individu. Même lorsqu'elle est séparée du corps, l'âme raisonnable garde une disposition intrinsèque à être unie au corps dont elle est naturellement la forme ; il lui manque donc, à rigoureusement parler, l'incommunicabilité : elle n'est pas, dans l'acception stricte du mot, un individu ou une personne. L'individualité, — comme l'incommunicabilité — convient exclusivement aux choses substantielles de la nature en leur totalité [1]).

En résumé, *l'individu est le sujet complet, distinct de tout autre.*

Les genres ont besoin d'être complétés par une différence spécifique, les espèces matérielles ont besoin d'être individualisées par la matière ; les uns et les autres sont communicables à des sujets inférieurs.

Les accidents sont nécessairement inhérents à une substance.

Les parties appartiennent au tout dont elles font partie et en sont dépendantes.

[1]) Dans l'acception théologique du mot, la suppositalité ou la personnalité exige que la substance individuelle ne soit point commune à plusieurs personnes distinctes entre elles, ni « assumée » par une personne divine. La foi enseigne, en effet, que la nature divine, numériquement une, commune aux trois personnes de la Sainte Trinité n'est pas, comme telle, une quatrième personne. Elle nous enseigne que la nature humaine, assumée par la seconde personne de la Sainte Trinité, n'est pas une personne.

L'individu possède donc *seul* cette double perfection qui consiste à se suffire en lui-même sans avoir besoin d'appartenir à autrui.

L'individu est complet, d'abord, au point de vue de sa substantialité, mais il l'est corollairement au point de vue de son action, car — ceci sera établi en temps utile — toute substance créée est destinée à agir, et sa réalité lui est départie en conformité avec le rôle qu'elle doit accomplir dans la nature, « omne ens propter suam operationem » [1]).

L'individu doué d'intelligence s'appelle une *personne*. La personnalité est donc la perfection en vertu de laquelle un être intelligent se suffit seul, — sans avoir besoin d'appartenir à autrui, — pour exister et pour agir [2]).

[1]) Nous ne pouvons passer complètement sous silence le caractère qu'a revêtu dans la *Monadologie* de Leibniz la notion de l'individu.

La monade est, on le sait, une substance, qui est à la fois force d'expansion et force de résistance, dont l'action est immanente, dont les états successifs sont des représentations, et dont le ressort est la « tendance » à passer d'une représentation à une autre. C'est, en effet, sur le type du « Moi » qu'il faut concevoir tous les êtres. Ainsi le veulent et les lois de l'*analogie* et le principe de *continuité*.

Chaque monade « a des rapports qui expriment toutes les autres et elle est, par conséquent, un miroir de l'univers entier perpétuel »; dès lors, toutes les monades devraient, semble-t-il, être les mêmes. Mais, d'autre part, il est impossible qu'il y en ait deux « qui soient parfaitement l'une comme l'autre » : chacune est un *individu* nécessairement distinct de tous les autres. Le principe de l'identité des indiscernables est l'énoncé de cette nécessité.

En quoi donc les individus peuvent-ils être distincts les uns des autres, puisqu'ils « perçoivent » tous le même contenu ? Ils se distingent les uns des autres « non par leur objet, mais par leur manière de percevoir l'objet », c'est-à-dire *par le degré de clarté et de netteté avec lequel ils représentent l'univers.* La matière est, en effet, un principe de résistance à la conquête des « idées distinctes ».

La part relative de « perceptions inaperçues » et celle des perceptions distinctes qui sont le lot respectif de chaque monade sont la raison de leur individualité. Voir Leibniz, *Monadologie*, 14-22 et 60-62. Cfr. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, IV, § 31; Cl. Piat, Leibniz, *La Monadologie*. Paris, Lecoffre, 1900; Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, III, *Die Neuzeit*, § 23.

[2]) Goudin dit en excellents termes : « Perfectio, per quam substantia

« Affirmer sa personnalité », n'est-ce pas, en effet, montrer que l'on est « soi-même », faire preuve « d'originalité », d'indépendance?

Dans l'ordre moral, la personnalité ne consiste-t-elle pas à être capable de *se* diriger *soi-même* vers la possession de *sa* fin? Dans l'ordre juridique, ne consiste-t-elle pas à être « sui juris », contrairement à l'esclave, qui est « juris alieni », qui est une chose, « res » et non une personne?

La *personne* est la *substance concrète raisonnable*, suivant cette définition classique empruntée à Boèce : « Rationalis naturæ individua substantia ».

Saint Thomas dit avec une admirable concision ; *Persona est subsistens distinctum.* « Persona nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturæ. Et quia sub substantia individua rationalis naturæ, continetur substantia individua, id est incommunicabilis, tam Dei quam hominis quam etiam angeli, oportet quod persona divina significet *subsistens distinctum* in natura divina, sicut persona humana significat *subsistens distinctum* in natura humana, et hæc est formalis significatio tam personæ divinæ quam personæ humanæ »[1]).

Nous avons envisagé l'individualité à un point de vue formel : passons au point de vue *génétique.* Nous devons rechercher la « racine » de l'individuation de l'individu. La

ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius et non alterius, dicitur *subsistentia,* quasi *in se ipso sistentia*... Subsistentia est actualitas, qua natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.

« Dico *non egeat,* ajoute l'auteur, quia natura divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate... *Suppositum* autem seu *hypostasis* est concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ ». *Metaph.,* art. 4.

[1]) *De pot.,* q. IX, a. 4.

racine d'où sort l'individu corporel s'appelle « principe » d'individuation [1]).

Précisons ce point.

41. Le principe d'individuation : Position de la question. — L'individu trouve donc en son entité même la raison formelle de son individualité. Dire cela, c'est constater un fait, ce n'est point l'expliquer. Le problème fameux du « principe » d'individuation » a un autre objet. Lequel ?

On connaît le tableau de la subordination des essences génériques et spécifiques appelé par les Logiciens *arbre de Porphyre.*

L'essence la plus universelle, la *substance*, est appelée *genre suprême ;* un premier procédé de différenciation donne pour résultats la substance corporelle et la substance incorporelle, classées respectivement en deux genres ; une différenciation ultérieure restreint l'extension de la substance corporelle et donne, d'une part, la substance corporelle inanimée, d'autre part, la substance corporelle vivante ; celle-ci se subdivise, à son tour, en substance vivante insensible et en substance vivante sensible ou animale : ces divisions successives donnent naissance à des *genres subordonnés* au genre suprême. La substance vivante sensible, en un mot, le genre animal devient le sujet d'une nouvelle différenciation : l'animal dépourvu de raison, l'animal raisonnable.

La rationalité restreint le genre animal à l'espèce humaine ; elle forme dans le genre animal une *différence spécifique.*

Jusqu'ici, on le voit, au moyen de déterminations empruntées à l'*essence* des êtres — corporéité, vie, sensibilité, rationa-

[1]) Il ne faut pas confondre le principe d'individuation : *principium individuationis,* avec les principes individuels : *principia individualia.* Le premier est dans l'ordre ontologique ; les seconds sont dans l'ordre logique. Entre l'individu et son principe d'individuation il y a une *distinction réelle inadéquate.* Entre le suppôt (sujet individuel) et ses principes individuants ou individuels il y a *une distinction de raison avec fondement dans la chose.* Ces notions seront éclaircies par la suite.

lité — on restreint progressivement l'essence générique la plus pauvre en compréhension et, par suite, la plus large en extension, la substance, jusqu'au moment où se constitue le type spécifique : l'essence de l'homme composée du *genre prochain*, animal, et de la *différence spécifique*, raison. Cette différenciation progressive d'une essence générique en genres subordonnés et en espèces est une division que l'on appelle *formelle*, car, en langue scolastique, la *forme* est la raison intrinsèque de la perfection essentielle d'un être [1]).

Or, y a-t-il encore moyen de continuer ce procédé de division *formelle* au delà du type spécifique, par exemple, au delà du type humain ?

Les différences qui s'ajoutent à l'essence spécifique — animal raisonnable — et forment alors Socrate, Pierre, Paul sont-elles encore *formelles ?*

Dans ce cas, l'animalité ne serait pas le genre prochain, mais un genre supérieur ; l'humanité ne serait pas l'espèce, mais le genre prochain ; le type spécifique serait l'hæccéité, par exemple, la Socratéité, et l'on apercevrait ensuite rangés sous ces types spécifiques des individus numériquement distincts.

Manifestement, il n'en est pas ainsi. L'*espèce*, dans l'exemple cité l'*espèce humaine*, est le terme dernier de la *division formelle* des êtres connus par l'intelligence. Par delà l'espèce, seule la division numérique demeure possible. Elle donne pour résultat une multiplication d'individus en une même espèce.

Quelle est la raison fondamentale pour laquelle *plusieurs individus* sont possibles *dans une même espèce ?*

Tel est le fameux problème connu dans l'histoire de la

[1]) Dans le *De ente et essentia*, c. III et IV, saint Thomas explique pourquoi dans l'arbre de Porphyre doivent figurer les noms concrets : *Substance, vivant, animal*, et non les noms abstraits qui y correspondent : *Substantialité, vie, animalité.*

philosophie scolastique sous le nom de « principe d'individuation ».

Principe désigne ici la raison intrinsèque fondamentale.

L'*individuation* ne désigne pas simplement la constitution d'un individu, c'est-à-dire d'une substance indivise en elle-même et distincte de toute autre substance ; le mot « individuation » est ici elliptique ; dans sa signification explicite, il désigne la constitution d'un individu qui *ne diffère que numériquement* des individus auxquels on le compare. Or, dire que des individus ne diffèrent que numériquement, revient à dire qu'ils ne diffèrent pas spécifiquement, bref, qu'ils sont *plusieurs* de *même espèce*. D'où il suit que la question du principe d'individuation peut être énoncée en ces deux formules, équivalentes au fond :

Quelle est la raison intrinsèque fondamentale pour laquelle un individu, — substance indivise en elle-même, — peut *ne différer que par le nombre* d'autres individus de même espèce ?

Quelle est la raison intrinsèque fondamentale de la *multipliabilité* de substances individuelles *en une même espèce ?*

La question concerne directement les choses corporelles. D'autres substances, nous ne pouvons raisonner, en effet, que par analogie.

L'importance objective immédiate du problème de l'individuation ne nous paraît pas considérable. Il doit son crédit, pensons-nous, aux questions avec lesquelles il est en connexion, et aux controverses historiques auxquelles il a donné occasion.

Quel est donc le principe radical de l'individualisation de la substance corporelle et de la multipliabilité numérique du type spécifique ? [1])

[1]) On oppose souvent Suarez à saint Thomas au sujet du principe d'individuation. Les lignes qui précèdent aideront à comprendre qu'il

La thèse thomiste, à laquelle nous nous rallions, est celle-ci : *Le principe individualisateur est la matière, fondement de la quantité : principium individuationis est materia quantitate signata.*

La matière première désigne le sujet récepteur de la forme substantielle, « id in quo forma recipitur » ; une fois assujettie à la matière, la forme n'est plus communicable à un autre sujet : une substance corporelle distincte de toute autre est donc constituée ; bref, la *matière* individualise la forme qu'elle reçoit.

Une substance composée de matière a pour propriété la quantité. Celle-ci est la raison intrinsèque de la divisibilité du sujet et, par conséquent, de la multipliabilité d'individus en une même espèce ; elle rend donc sensible le rôle individualisateur de la matière. Aussi dit-on que le principe d'indi-

y a entre les deux docteurs une différence de point de vue plutôt qu'une opposition contradictoire.

Voici, en peu de mots, la théorie suarézienne :

Tout être existant est un être individuel, en vertu de son entité même. Qu'il soit simple ou composé, il n'importe : dès qu'il est, il est un individu.

Libre à nous de faire une distinction de raison entre l'essence abstraite et l'individu, mais il n'y a pas lieu de chercher en une réalité autre que l'essence spécifique l'individuation de celle-ci.

On ne conçoit même pas que l'unité d'un être — et l'individualité de l'être est son unité — ait un autre principe que son entité.

« Ex hactenus dictis videtur omnem substantiam singularem, se ipsa seu per entitatem suam esse singularem, neque alio indigere individuationis principio præter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua : si vero sit composita, v. g. ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis ejus sunt materia, forma, et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus; illa vero, cum sint simplicia, se ipsis individua erunt... Non enim negat hæc opinio, in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet rationem differentiæ individualis. Sed tamen addit hæc opinio (id quod proprie ad præsentem quæstionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum, quod sit in re

viduation est la matière avec son signalement quantitatif, *materia quantitate signata.*

En résumé, la matière considérée formellement en elle-même, d'abord, comme fondement de la quantité et de la divisibilité, ensuite, remplit le double rôle, l'un déterminateur, l'autre multiplicateur, qui est dévolu au principe d'individuation. Celui-ci est donc, à tout prendre, la matière fondement de la quantité ; *totale individuationis principium est materia signata*, id est *materia sub quantitate.*

42 Le principe d'individualisation est la matière fondement de la quantité. Preuve de la thèse. — *Preuve de la 1re partie de la thèse : Le principe individualisateur de l'individu est la matière.* — Dans un individu de la nature, il y a lieu de distinguer sa forme, sa matière, ses accidents, son existence. Or, l'existence ne constitue pas l'individu, mais le présuppose comme un sujet qu'elle actualise. Les accidents sont consécutifs à la constitution de l'individu, car, par nature, ils lui sont inhérents. La forme est, par définition, le principe intrinsèque des déterminations

distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera hæc sententia recte explicata ». Suarez, *Disput. metaph.*, disp. V, sect. VI.

Cette thèse de Suarez nous paraît juste.

Sans doute, tout être existant est un individu et l'individualité n'appartient qu'aux êtres existants ou jugés immédiatement susceptibles d'existence. Cela, c'est le *fait :* les thomistes ne le contestent point.

Mais il soulève des problèmes *métaphysiques : Comment* l'individu matériel est-il intrinsèquement déterminé ?

D'où vient que les formes spécifiques matérielles sont multipliables et que les formes spirituelles ne le sont pas ?

La forme matérielle est individualisée par son union avec la matière.

Les formes spirituelles sont individuelles en elles-mêmes, pour cette raison que leur essence n'a pas de rapport intrinsèque avec un sujet matériel.

Ces solutions ne contredisent pas la thèse de Suarez, elles la complètent.

essentielles du corps ; dès lors, toute diversité dans la forme entraîne une diversité d'essence, ou, ce qui revient au même, une diversité spécifique ; donc la forme ne rendrait point raison d'une individualisation qui n'entraînerait aucune perfection essentielle nouvelle.

En conséquence, la constitution d'un individu complet, en possession de la même perfection essentielle que d'autres individus, ne peut trouver son principe que dans la matière.

De fait, elle l'y trouve. Car, d'une part, la matière est, d'elle-même, indéterminée ; elle est donc *incapable d'être*, à l'égard de n'importe quel sujet que l'on imaginerait au-dessous d'elle, *un principe de détermination perfective* et, par suite, *de diversité essentielle ou spécifique.* D'autre part, la matière est, par définition, le *dernier* sujet récepteur de la forme ; donc la forme spécifique, à raison de son union à la matière, n'est pas ultérieurement communicable à d'autres sujets que l'on imaginerait subordonnés à la matière ; puisque, à raison de son union à la matière, la forme spécifique est incommunicable à d'autres sujets, son union à la matière est la raison pour laquelle elle forme avec celle-ci un tout complet, distinct, *hoc aliquid*, un individu.

Donc la matière explique à la fois comment un individu matériel ne possède que la perfection essentielle à son espèce et comment il est complet, c'est-à-dire incommunicable à des sujets inférieurs, bref, la matière rend raison de l'individualisation de l'individu dans son espèce.

Jean de Saint Thomas dit excellemment : « Est materia principium et radix hujus individuationis, non quatenus est in potentia, et indifferens ad plures formas, sic enim potius est principium generis quod est totum potentiale, sed dicitur principium individuationis quatenus est ultimum subjectum utral quod non fit communicatio, et sic reddit ipsas formas, et totam entitatem non communicabilem pluribus, quod est

proprium individui, et sic principium incommunicandi est principium individuandi » [1]).

Nous aimons à citer aussi ces lignes de Sylvestre de Ferrare, dans son Commentaire à la Somme contre les Gentils; elles résument nettement la première partie de la thèse et marqueront la transition entre la première partie et la seconde : « Ad individuationem et materia et quantitas concurrit. Materia quidem, in quantum individuum est incommunicabile per exclusionem communicationis illius, qua universale communicatur particulari. Nam, quia materia est primum subjectum, in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, ut sic, nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem concurrit, in quantum individuum distinctum est a quolibet alio individuo ejusdem speciei, distinctione quantitativa et materiali » [2]).

Preuve de la 2de partie de la thèse : Le principe multiplicateur des individus d'une même espèce est la matière fondement de la quantité. — On se rappelle que, à propos de la définition de l'individu : « Ens in se indivisum et ab omni alio ente divisum », nous disions plus haut : Le caractère primordial de l'individu, c'est qu'il est complet en soi, *indivisum in se ;* « toteitas in se », telle est l'essence de l'individualité.

Le second caractère de l'individu, celui qui est exprimé par les mots « ab omni alio ente divisum », la distinction d'avec d'autres individus, — distinction qui entraîne pluralité, multiplicité, nombre, — ce second caractère est naturellement postérieur au premier. Nous devons rechercher d'où vient à l'individu sa distinction d'avec d'autres individus de même espèce que lui.

Cette raison se trouve dans la matière, non plus, cette fois,

[1]) *Philosophia naturalis*, II p., q. IX, a. 3 (pp. 55-56, édit. Vivès).
[2]) *In Cont. Gent.*, I, 21.

dans la matière considérée comme sujet récepteur dernier de la forme spécifique, mais dans la matière considérée comme la *source* de la quantité propre au composé.

Assurément, tout être, quelle qu'en soit la nature, est un. Étant un, il est distinct de tout autre. L'individualité est donc, n'importe de quels êtres il s'agisse, principe de pluralité, de multiplicité.

Mais la multiplicité présente, dans le monde corporel, cette particularité qu'elle est réalisable dans une même espèce. On y trouve des molécules chimiques de même nature, des cellules soit végétales soit animales de même espèce, des individus humains dans l'espèce humaine. *Quelle est la raison métaphysique de cette multiplicité numérique dans une même espèce?*

Telle est, sous son second aspect, la question du principe d'individuation.

Nous disons donc que la raison de la multipliabilité des individus dans une espèce donnée, c'est la matière, *principe radical* de la quantité du composé individuel.

En effet, toute différenciation qui viendrait de la forme serait *essentielle* et, par suite, n'entraînerait pas seulement une distinction *numérique* dans une même espèce, mais une diversité spécifique. Le développement de cette assertion se trouve ci-dessus. Donc la matière peut seule être un principe de multiplication au sein de l'espèce.

De fait, elle l'est. En effet, d'une part, la matière, racine de la quantité intrinsèque et, par une conséquence naturelle, racine de l'extension est, pour le composé qu'elle contribue à constituer, un principe de divisibilité et de multipliabilité. Le composé, parce que composé de matière, possède nécessairement des parties les unes en dehors des autres ; or, ces parties, suivant le cours naturel des choses, donnent naissance à une étendue continue ; le corps étendu est divisible, réellement ou idéalement, en parties distinctes les unes des

autres ; de la division, enfin, naît le nombre. « Numerus sequitur divisionem ».

D'autre part, la division d'un corps étendu en parties étendues, n'est l'origine d'aucune détermination essentielle : elle n'entraîne aucune diversité. Les produits de la division quantitative sont de même espèce.

Donc la quantité est la raison *immédiate* de la distinction des individus et de leur *multiplication* dans une même espèce.

En conséquence, la matière, source de la quantité, est la raison *dernière, métaphysique*, de la multiplication exclusivement numérique des individus dans la même espèce. « Essentiæ rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero ».

En résumé, la matière, fondement de la quantité, est le principe d'individuation : elle en remplit le double rôle, l'un déterminateur, l'autre multiplicateur. Cette conclusion générale est conforme aux enseignements de saint Thomas que l'on pourrait condenser en ces termes : « Cum *duo* sint de ratione individui, scilicet *incommunicabilitas*, et *distinctio* materialis ab aliis, unius horum principium est materia, alterius vero quantitas, et sic *totale individuationis principium est materia signata*, id est, *materia sub quantitate* quæ signum ejus dicitur, eo quod per ipsam sensibilis fiat et determinata ad hic et nunc » [1]).

Le Ferrarais reproduit avec beaucoup de netteté le même enseignement. Aux paroles que nous lui avons empruntées ci-dessus, il ajoute : « Unde sicut duo conveniunt individuo, scilicet incommunicabilitas et distinctio, ita materia signata, quæ principium individuationis est, duo includit, ipsam sci-

[1]) *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, art. 1. Cfr. *Tract. de principio individuationis.*

licet materiam incommunicabilem, et quantitatem ad quam primo, materialis distinctio pertinet, ita quod nec materia sola individuat, nec sola quantitas ; sed materia quantitate signata et limitata, est illa quæ individuat : ratione materiæ dans incommunicabilitatem, ratione vero determinationis suæ per quantitatem, naturaliter distinguens » [1].

[1]) Sylvester Ferrariensis, *Loc. cit.* — Les scolastiques les plus marquants soutiennent avec saint Thomas, la thèse que le principe d'individuation est la *materia signata ;* de plus, ils sont d'accord à admettre que la *materia signata,* dont parle le saint Docteur, comprend à la fois la matière et la quantité.

Mais quelques-uns — le Ferrarais semble être de ceux-là — vont jusqu'à établir une sorte d'opposition entre la matière et la quantité : à la première ils attribuent exclusivement l'incommunicabilité de l'individu, à la seconde exclusivement sa distinction d'avec autrui. En réalité, le double rôle appartient *originairement* à la matière, le premier à la matière considérée comme sujet, le second à la matière considérée comme source de l'étendue divisible en parties identiques distinctes.

Saint Thomas a raison de le dire : « Totale individuationis principium est materia signata ».

« Aliqui tenent, dit Cajetan, quod aggregatum ex materia et quantitate sit intrinsecum individuationis principium, materia dante incommunicabilitatem, sive indistinctionem in se, quantitate dante distinctionem ab aliis, et tale aggregatum dicunt esse materiam signatam ». Cajetan, in *De ente et essentia,* q. V.

Suivant le savant cardinal — et son opinion nous paraît la plus plausible, — les deux propriétés de l'individu, sa détermination et sa distinction d'avec autrui, sont dues à un seul principe : à la matière, source de la quantité et ultérieurement de l'étendue du corps et de sa divisibilité.

En effet, dit le subtil Dominicain, si nous pouvions définir l'individualité intrinsèque d'un sujet donné, que mettrions-nous en œuvre pour la définir ? Incontestablement, nous ferions entrer dans cette définition la matière considérée en tant qu'elle peut se produire sous telle quantité, revêtir telles dimensions; et nous ajouterions que la matière ainsi quantifiée appartient tellement en propre à un individu, à Pierre, par exemple, qu'il est impossible qu'elle appartienne à Paul. Le principe — « materia signata » — qui rend l'individu incommunicable est donc le même qui le distingue d'autrui.

« Materia signata nihil aliud est quam materia capax hujus quantitatis, ita quod non illius : hæc namque materia est pars intrinseca Sortis et de diffinitione ejus si diffiniretur... Nihil ergo addit materia signata super materiam, nisi capacitatem hujus quantitatis, ita quod non illius. Capa-

43. Corollaire : Les formes séparées ne sont point multipliables dans une même espèce. — Dans la supposition — il appartient à la théologie de la vérifier — qu'il existe de purs esprits, « formes séparées », leur unité *numérique* se confond avec leur unité formelle, *spécifique*.

Il n'y a point d'être dans la nature qui ne soit celui-ci ou celui-là, distinct de tout autre, « subsistens distinctum ». Chaque esprit possède donc son unité personnelle, incommunicable. Deux esprits possédant leur unité personnelle respective et réunis par une même pensée forment un nombre. Chaque esprit possède donc son unité « numérique ».

Etant une forme sans matière, sans disposition interne à

citas autem materiæ respectu hujus quantitatis nihil aliud est quam potentia receptiva hujus quantitatis, ita quod non illius... Unde materia propria individui, et materia signata, et materia sub certis dimensionibus idem important ». Cajetan, *Ibid.*

Au surplus, il semble arbitraire de recourir à deux principes différents pour expliquer l'individualisation intrinsèque d'une substance et sa distinction d'avec autrui. Par le fait même qu'un être est en lui-même un, incommunicable, il semble qu'il soit aussi, de nécessité, distinct des autres individus rangés avec lui sous une espèce commune.

« Idem est principium distinctivum individui a specie et ab altero individuo ejusdem speciei : sed materia non quanta, sed sic signata modo præposito est principium intrinsece distinctivum individui a specie : ergo non materia quanta, sed materia signata est principium intrinsecum distinctivum individui ab altero ejusdem speciei individuo ». Cajetan, *Ibid.*

Il n'en est pas moins vrai que la quantité, d'où résulte, selon le cours naturel des choses, l'étendue avec ses dimensions dans l'espace, « *quantitas dimensiva* », est la raison *immédiate* de la divisibilité et, par suite, de la multiplication des corps individuels.

En ce sens, saint Thomas a pu écrire (*Summ. theol.*, 3a, q. LXXVII, art. 2) : « *Individuationis principium* est *quantitas dimensiva ;* ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium hujusmodi formis (inhærentibus), in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ ».

Nous ne voulons pas nous étendre davantage sur cette controverse d'école; on en trouvera les développements chez Cajetan, à la question 5 du *Commentaire sur le « De ente et essentia »*.

être unie à la matière, l'esprit ne peut trouver qu'en la forme même la raison de sa personnalité [1]).

Donc le principe de sa nature spécifique est aussi le principe de son unité personnelle et numérique.

Aussi saint Thomas dit-il à la suite d'Avicenne, que chez les substances spirituelles autant il y a d'individus, autant il y a d'espèces. « Cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio (scilicet ex eo quod reciperentur in materia) ; et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis ; sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse » [2]).

44. Scolie. — Nous avons distingué plus haut deux aspects, l'un constitutif, l'autre fondamental, du principe d'individuation et, par suite, deux points de vue, l'un formel, l'autre génétique, dans l'étude de l'individu. A ce double point de vue répond la distinction que l'on rencontre chez saint Thomas entre les « principia individualia » et le « principium individuationis ».

Les « principia individualia » sont ce que nous avons appelé les compléments intrinsèques de l'essence concrétée. Entre celle-ci et ceux-là il n'y a point de distinction réelle, disions-nous : une seule et même réalité fait que Socrate est Socrate, homme, animal, vivant, substance, être.

Le « principium individuationis » n'est pas l'essence de l'individu, mais une partie de l'essence de l'individu corporel, la matière. Entre l'essence concrète et le principe d'individuation, il y a donc une distinction réelle : car l'essence

[1]) « Individuæ ergo sunt substantiæ separatæ singulares ; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc quod non sunt natæ in alio esse, et per consequens nec participari a multis Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari a multis, ita quod sit actus alicujus materiæ, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam... ». *De unitate intellectus contra Averroistas.*

[2]) *De ente et essentia,* cap. V.

concrète est le tout de l'individu, le principe d'individuation n'en est qu'une partie.

Les pages qui précèdent ont été consacrées à la comparaison entre le type spécifique et l'essence individuelle.

Les suivantes seront consacrées, d'abord à la comparaison entre l'individu et ses accidents variables, puis à la comparaison entre l'individu et son existence.

45. L'individu et ses accidents variables : En tant qu'elle est principe d'individuation, la quantité est quelconque. — Une chose *concrète* de la nature comprend, outre les notes essentielles au type spécifique, outre celles qui sont essentielles à la constitution de l'individu, un ensemble de notes qui d'un moment à l'autre peuvent varier chez un même individu.

Voici ce chêne, tel chêne, que je vois, à tel instant, dans telle allée, le dixième de la rangée de droite, avec ses frondaisons verdoyantes. Telle personne placée ici à mes côtés a telle stature, telle démarche ; elle est en pleine santé, me parle, d'une voix forte, claire, etc.

Combien de ces traits pourraient changer sans que l'individualité du chêne, ou celle de la personne en soient compromises !

On se figure le même chêne planté dans une autre allée, en automne, couvert d'un feuillage jaunissant ; la même personne, ailleurs, plus petite ou plus grande, plus lente, malade, la voix altérée, etc.

Autant de caractères, les uns qualitatifs, les autres quantitatifs, qui sont « accidentels », c'est-à-dire non essentiels à l'individu.

L'être *concret* est l'être tel qu'il tombe sous l'expérience du moment présent. Il comprend et la quiddité spécifique, et le principe d'individuation, et l'existence, et toutes les notes qui appartiennent à l'être, soit a raison de ce qu'il a et de ce qu'il est lui-même, soit à raison des influences qu'il reçoit du

milieu extérieur. L'être concret, le τὸ σύνολον, comprend donc, outre les caractères propres à l'individu, comme tel, des notes « accidentelles » dans toute l'acception du mot ; comme celles-ci varient non seulement d'un individu à l'autre, mais d'un état à un autre état du même individu, elles établissent qu'il y a une différence entre l'individu et l'être concret [1]), et montrent qu'il faut se garder de confondre les notions d'*individualité* et d'*identité*.

Comment concilier avec la thèse que la quantité est principe d'individuation, le fait que des variations quantitatives soient possibles chez un même individu ?

On se souvient que l'individuation désigne deux choses : la détermination individuelle de l'individu, la multiplication des individus en une même espèce.

Or, en aucun de ces deux sens, l'individuation ne requiert des déterminations quantitatives précises et fixes.

En effet, la détermination individuelle de l'individu n'est pas due, en rigueur de termes, à la quantité, mais à la matière. Sans doute, la matière est la raison intrinsèque fondamentale de la quantité, mais ce n'est pas à ce titre qu'elle individualise l'individu ; elle est individualisatrice en tant qu'elle est réceptrice d'une forme, d'une seule forme.

La multipliabilité des individus de même espèce est due, formellement, il est vrai, à la quantité. Mais encore, est-ce à la quantité envisagée dans ses manifestations naturelles qui

[1]) Des psychologues, MM. Binet et Henri, Kraepelin, Sharp ont mis à l'étude sous le nom de « Psychologie individuelle », la recherche expérimentale des différences accessoires qui existent d'un individu à l'autre; un psychologue allemand, M. L. Stern, propose d'appeler plutôt « *Psychologie différentielle* » ce département de l'expérimentation psychologique ; les recherches faites jusqu'à présent dans ce domaine sont fort incomplètes, mais révèlent des sujets d'enquête intéressants. Cfr. L. W. Stern, *Ueber Psychologie der individuellen differenzen* (Ideen zu einer differentiellen Psychologie). Leipzig, Barth, 1900 ; Binet, *L'année psychologique*, 1900, p. 583.

sont l'étendue, ses dimensions déterminées, sa forme extrinsèque ou sa figure ?

Non, la quantité est principe d'individuation en ce sens seulement qu'elle est la raison intrinsèque de la divisibilité de la matière, Or, pour rendre la matière divisible, il suffit que la quantité soit *quelconque.*

Assurément, lorsqu'elle est réalisée dans la nature, la matière possède non seulement la quantité, mais l'étendue, avec des dimensions et une figure *déterminées*, — et nous y avons reconnu (**38**) les signes logiques des individus — mais il n'en est pas moins vrai que, dans l'ordre ontologique, la multiplication des individus de même espèce est indépendante des dimensions précises et de la figure sous lesquelles se manifeste à nous la quantité.

Donc, en tant que principe d'individuation, la quantité ne fixe pas à l'individu des dimensions précises.

Aussi saint Thomas dit-il que le principe d'individuation est la matière « sub dimensionibus *interminatis* ».

Les dimensions déterminées, « dimensiones terminatæ », les contours distincts des choses corporelles sont des accidents consécutifs à la constitution de l'individu ; ils présupposent déjà l'union de la forme avec sa matière et en sont un résultat [1]).

46. Résumé de la pensée de saint Thomas sur le principe d'individuation. — Saint Thomas revient très fréquemment sur le principe d'individuation, à cause des nombreux tenants et aboutissants de cette question métaphysique. Les lignes suivantes que nous aimons à lui emprunter résument bien l'ensemble de ses enseignements sur la ques-

[1]) « Ipsæ dimensiones terminatæ quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia ». *In lib. Boetii de Trinit.*, q. IV, a. 2, ad 3.

tion : « Sicut partes generis et speciei sunt materia et forma ; ita individui sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ vel formæ absolute ; ita diversitatem in numero facit hæc forma et hæc materia. Nulla autem forma, inquantum hujusmodi, est hæc ex seipsa. Dico autem inquantum hujusmodi, propter animam rationalem, quæ quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non inquantum forma. Intellectus vero quamlibet formam quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel sicut in subjecto, natus est attribuere pluribus : quod est contra rationem ejus quod est hoc aliquid. Unde forma fit hæc per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta, et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem ; unde Philosophus dicit I Physic., quod submota quantitate, remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istæ possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem : et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram ; et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principium individuationis ; quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione, in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata ;

et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in specie »[1]).

47. Controverses historiques relatives à l'immultipliabilité des formes séparées. — On a vu l'insistance de saint Thomas à démontrer que seule la matière individualise les formes spécifiques.

De cette thèse découle une conséquence qui a déjà été formulée plus haut (39) : Chaque forme séparée est une espèce.

S'ensuit-il, comme on l'a fait dire à saint Thomas, qu'une forme séparée ne soit pas un être individuel, personnel ?

Absolument pas. Les « formes séparées », pour la raison qu'elles n'ont point de relation intrinsèque avec la matière, constituent à elles seules un tout complet, « hoc aliquid ». Seule donc, *de par elle-même,* la nature spécifique d'un pur esprit forme un individu.

Saint Thomas dit excellemment :

« Ipsa natura speciei (in substantiis immaterialibus creatis) non individuatur per materiam, sed *per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ;* unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus » [2]).

Et ailleurs :

« Sicut forma quæ est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc ; ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse.

» Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis ; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui ; ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei ; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui » [3]).

[1]) *In lib. Boetii de Trinitate,* q. IV, a. 2, in c.
[2]) *Quodlib. II,* art. 4.
[3]) *Quæst. un. de spirit. creat.,* art. 8, ad 4 et ad 13.

Et, dans la même question, en réponse à une objection :

« Individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subjecto vel materia, ut dictum est ».

En revanche, les âmes raisonnables, encore qu'elles ne soient pas, au sens propre et complet du mot, des individualités distinctes, peuvent néanmoins être considérées comme étant plusieurs de même espèce. Sans doute, absolument parlant, elles sont capables d'exister et moyennant un concours *extraordinaire* de Dieu capables d'agir sans être unies à un corps, mais leur *destination naturelle* est, néanmoins, d'être unies respectivement au corps qu'elles sont appelées à vivifier. L'âme raisonnable est donc une *forma nata recipi in aliqua materia* et, par conséquent, les âmes raisonnables trouvent dans leur relation avec le corps dont *naturellement* elles seraient la forme, un principe de détermination constitutive et de multiplication, en un mot, un principe d'individuation.

Des travaux récents sur la philosophie médiévale ont mis en lumière une controverse fameuse, d'où se dégage l'importance historique des problèmes relatifs à l'individualisation des êtres de la nature.

Siger de Brabant, le représentant principal de l'averroïsme latin au XIIIe siècle, avait composé vers 1270 un traité intitulé *de anima intellectiva*. Siger s'y réclame de l'autorité d'Aristote, qu'il lit à travers les commentaires d'Averroës, et soutient avec le philosophe arabe l'existence d'une intelligence unique pour toute l'espèce humaine.

Pour justifier sa thèse, il invoque surtout l'identité de nature de l'âme humaine et des autres substances séparées ; or, dit-il, celles-ci, à raison de leur immatérialité, ne peuvent être multipliées dans la même espèce ; d'où la conclusion que « l'âme intellective » est nécessairement unique [1]).

[1]) Pour Siger l'âme intellective n'est pas unie au corps comme sa

Le *de unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas est dirigé contre l'averroïste Siger de Brabant.

La thèse de l'unicité de l'intelligence humaine est grosse de conséquences : elle conduit à nier la survivance personnelle des âmes après la mort de l'homme et brise ainsi les ressorts de la vie morale. Dès lors, la question de savoir si l'âme humaine est ou n'est pas de même nature que les « formes séparées » présente, dans le débat entre Thomas et Siger, une importance particulière.

Or, dans ce débat, deux points sont incontestés : Les formes séparées sont individuelles. Elles agissent, donc elles sont individuelles, car l'individu seul est capable d'agir.

Ensuite, chacune d'elles est seule de son espèce : de même qu'il n'y a pas deux Socrate, c'est-à-dire deux représentants de la « socratéité », il n'y a pas deux représentants d'une même espèce angélique ; et de même, si la théorie des idées platoniciennes était fondée, chaque idée subsisterait seule, elle ne serait point susceptible d'être partagée par les individus et, dans l'ordre logique, ne pourrait leur être attribuée.

Mais les âmes humaines ne sont point sous tout rapport identiques aux formes immatérielles pures : celles-ci sont complètes à elles seules ; celles-là, au contraire, ont besoin

forme. Elle n'est en contact avec lui que dans son opération. Elle emprunte alors les images qui sont dans les sens internes pour exercer son acte de comprendre et c'est ce seul rapport qui constitue l'union de l'âme intellective avec l'homme, antérieurement constitué comme un animal complet, mais destiné à recevoir ce couronnement de la vie intellectuelle. « Ce mode d'union, ajoute Siger, et ici il touche le point fondamental, mais aussi le plus faible de sa thèse, ce mode d'union est suffisant pour pouvoir dire que ce n'est pas seulement l'intelligence qui comprend, mais encore l'homme lui-même. Et cela, non parce que les images ou l'opération de comprendre sont dans le corps, mais parce que dans son acte de comprendre, l'intelligence est un agent interne, un moteur intrinsèque au corps, et dans ce cas on peut attribuer l'opération au composé entier, et l'on peut même dire d'un semblable moteur qu'il est la forme du corps ». P. Mandonnet, *Siger de Brabant*. Fribourg, 1899, p. CLXXXVI.

d'être unies à la matière pour y trouver les conditions normales de leur évolution ; les unes ne sont donc pas multipliables, les autres le sont.

Une controverse entre saint Bonaventure et saint Thomas, a pour objet le sens du mot « matière » dans la composition essentielle des êtres. En conséquence de la signification qu'il attache au mot « matière », le Docteur séraphique estime que les représentants d'une espèce angélique sont multipliables, tandis que saint Thomas, d'accord avec ses principes généraux sur la composition de la substance corporelle, les déclare immultipliables [1]).

Ces controverses justifient ce que nous disions plus haut, à savoir que la question du principe d'individuation tire surtout son importance des questions auxquelles elle est logiquement liée et des controverses historiques qui s'y rattachent.

48 Un abus de terminologie scientifique : « L'individu colonie ». — Certains esprits déshabitués de la spécu-

[1]) Une confrontation superficielle des enseignements de saint Bonaventure avec ceux de saint Thomas, sur l'individualité des « formes séparées », pourrait faire croire à une contradiction entre les premiers et les seconds.

Saint Thomas enseigne, en effet, que les substances séparées sont simples; saint Bonaventure professe qu'elles sont composées de matière et de forme.

Saint Thomas conclut de sa thèse que les espèces angéliques sont immultipliables ; saint Bonaventure les dit multipliables.

La contradiction n'est pourtant qu'apparente.

Pour le Docteur angélique, la matière est un principe constitutif des substances corporelles seulement ; elle donne naissance à la quantité ; celle-ci est le signe auquel on la reconnaît. Or, les substances spirituelles sont incompatibles avec la quantité, elles excluent la matière; elles sont donc, dans toute la force de l'expression, « simples », « immatérielles ».

En conséquence, la matière, — entendez la matière *quantifiable* — ne peut être le principe d'une multiplication de la forme spirituelle en individus appartenant à une même espèce spirituelle.

Le Docteur séraphique ne contredit ni le principe thomiste, ni la logique de ses conséquences.

Il dit expressément : « Hoc certum est, aliquas compositiones a sub-

lation métaphysique seraient peut-être tentés de juger inutiles les efforts dépensés à scruter la notion d'individu.

Nous avons l'occasion de leur montrer par un exemple que la science gagnerait à rester en contact avec la métaphysique.

On sait que la cellule est l'élément morphologique primordial des êtres organisés, et que toute masse vivante est une cellule ou un composé de cellules dérivées d'une cellule primitive.

De là vint l'idée de partager les êtres vivants en *protozoaires,* êtres unicellulaires, et en *métazoaires*, êtres pluricellulaires, et de considérer ceux-ci comme formés d'une *colonie de protozoaires.*

D'après cette conception, les organismes se seraient consti-

stantia angeli removeri, utpote compositionem ex partibus *quantitativis,* compositionem ex partibus heterogeneis et compositionem *ex natura corporali et spirituali,* qualis est in homine » *(II Sent.,* dist. III, P. I, art. 1, quæst. 1).

Mais il élargit le sens du mot *matière ;* il en fait un synonyme de *sujet potentiel,* et se trouve ainsi amené à affirmer la composition « matérielle » de toute substance contingente, fût-elle une substance spirituelle.

Aussitôt après le texte cité plus haut — et l'on pourrait en citer de lui plusieurs autres également significatifs — il ajoute en effet :

« Sed de compositione *materiæ* et *formæ* sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removetur ab angelo... Sed cum in angelo sit ratio *mutabilitatis* non tantum ad *non-esse,* sed secundum diversas *proprietates ;* sit iterum ratio *passibilitatis,* sit iterum ratio *individuationis* et *limitationis,* postremo ratio *essentialis compositionis* secundum propriam naturam : non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis ; et si composita est ex diversis naturis, illæ duæ naturæ se habent per modum *actualis* et *possibilis,* et ita materiæ et formæ. Et ideo positio illa videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma ». *Ibid.*

Et dans son dernier ouvrage *(Hexaëm.,* serm. II et serm. IV) il demeure fidèle à ses premiers enseignements : « Omnis substantia creata distinguitur « reali distinctione principiorum, quorum unum activum, alterum passivum ». Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa conjuncta sit potentiæ passivæ, quod illæ duæ potentiæ fundentur super diversa *principia rei* ».

Puisque les substances angéliques sont composées de « matière »,

tués et compliqués, en vertu d'une sorte de progression arithmétique, et les *individualités* supérieures sont considérées comme des « *collections* d'individus » d'ordre inférieur [1]).

M. Edmond Perrier, qui a consacré à la défense de la théorie des « colonies animales » une somme de travail considérable, est ainsi amené à distinguer des « individualités de plusieurs ordres ».

Un savant, dont les travaux longtemps ignorés ont aujourd'hui un certain retentissement, M. Durand de Gros, soutient cette thèse, que « l'organisme humain est un composé d'organismes simples, essentiellement complets », et enveloppant par suite autant d'âmes distinctes, de « moi », de consciences : *polyzoïsme* et *polypsychisme,* tels sont les termes significatifs dont il désigne sa doctrine » [2]).

On invoque à l'appui de cette théorie « polyzoïste », outre

elles sont substantiellement multipliables. « Personalis proprietas (angelorum) causatur ab actuali conjunctione principiorum (substantiæ angelicæ) et in se est aliquid substantiale » *(II Sent.,* dist. III, P. I, art. 2, quæst. 2).

Saint Thomas d'Aquin lui-même ne se refuse pas à admettre que les purs esprits sont, *en un certain sens,* composés de matière et de forme ; leur essence, en effet, est, selon saint Thomas aussi, distincte de leur acte d'existence. « Natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma (ad modum corporum), est ut potentia respectu sui esse ; et sic in substantia spirituali est compositio potentiæ et actus, et per consequens formæ et materiæ ; si tamen omnis potentia nominatur materia ». *De spiritualibus creaturis,* art. 1. Cfr. *De substantiis separatis,* cap. VII.

Mais saint Bonaventure exige davantage, semble-t-il ; selon lui, l'*essence* même de l'ange est composée de puissance et d'acte, donc de matière et de forme. « Ergo, écrit un de ses commentateurs, juxta Doctorem Seraphicum in angeli *essentia* est *una* res, per quam ipse se movet, et *alia* res, per quam ipse movetur ; et primam rem dicimus *formam,* secundam dicimus *materiam* ». Cfr. S. Bonaventuræ *Opera omnia,* t. II, pp. 92 et seq., Quaracchi, 1885.

[1]) Voir Busquet, *Les êtres vivants,* ch. III. Paris, Carré et Naud, 1899.

[2]) Durand de Gros, *Essais de physiologie philosophique,* pp. 391 et suiv. ; *Ontologie et Psychologie physiologique,* p. 186. Ces travaux ont été très bien analysés par Parodi, dans une étude intitulée : *L'idéalisme scientifique,* parue dans la *Revue philosophique,* t. XLIII, pp. 144 et 280.

l'origine cellulaire de tous les organismes, le fait que, chez un grand nombre d'organismes inférieurs, les individus vivent en « sociétés », et qu'il est souvent difficile, même pratiquement impossible de marquer, parmi eux, les frontières entre les individualités, au sens usuel du mot, et les agglomérations proprement dites [1]).

Or, on conçoit que l'on *compare* les organes différenciés des organismes supérieurs aux cellules simples qui, chez les protozoaires, vivent d'une vie autonome ; mais comparaison n'est pas raison : il est contradictoire d'affirmer que ces organes *sont,* au sens rigoureux de l'expression, des colonies de protozoaires.

Par *individu* on entend une unité formant *un tout distinct.* Dire qu'une unité est une colonie, revient donc à dire qu'une unité est plusieurs unités : la contradiction est manifeste.

« Dans le mot *individu*, dit excellemment M. Le Dantec, nous comprenons instinctivement une idée d'*unité* et c'est faire volontairement un calembour que de dire qu'une unité est *composée* d'unités d'ordre inférieur ; or, c'est précisément ce que l'on fait le plus souvent en posant la question des individualités de divers ordres : « Tel individu peut-il être considéré comme formé de plusieurs

[1]) En présence des difficultés que soulève la notion de l'individu, plusieurs naturalistes ont jugé qu'il fallait en donner une définition assez lâche pour qu'elle s'étende à tout et finalement ne définisse plus rien. Ainsi M. Edmond Perrier écrit : « Nous considérons comme un individu ou un organisme, tout ensemble de parties capable de vivre par lui-même, formé de plastides ayant une même origine et unis entre eux, soit par simple contact, soit par l'intermédiaire d'une substance inerte produite par eux... Il suit de là que, ce qu'on appelle ordinairement une colonie de Polypes hydraires, une colonie de Polypes coralliaires, une colonie de Bryozoaires, une colonie d'Ascidies, est un individu, un organisme, au même titre qu'un lombric, un insecte, un poisson ». *Traité de Zoologie,* I, p. 46.

D'autres, désespérant de fixer l'idée, s'abstiennent intentionnellement de la définir. « J'ai omis, à dessein, de définir l'individu, écrit M. Yves Delage, adversaire d'ailleurs de la théorie du polyzoïsme des métazoaires, car ç'aurait été porter la discussion d'une question très positive sur le terrain de la métaphysique ». Delage, *Revue scientifique,* 29 juin 1896.

individus d'ordre inférieur » ? Ou bien le mot *individu* a un sens, ou bien il n'en a pas, et alors il ne faut pas s'en servir ; mais s'il en a un, du moment qu'un corps donné est considéré comme un individu, il ne peut pas être considéré comme formé de plusieurs individus. L'homme, par exemple, est un individu. Ceci, nous en sommes sûrs, puisque c'est à l'histoire naturelle de l'homme que nous avons emprunté la notion même d'individualité que nous voulons maintenant généraliser au règne animal et au règne végétal. — Nous ne pouvons donc pas nous demander si l'homme se compose de plusieurs individus, mais bien, ainsi que je l'ai fait avec soin depuis le début de cet article, si l'homme peut être divisé en plusieurs parties dont chacune *ressemble* morphologiquement à des individus plus simples. A cette question ainsi posée, l'histologie répond immédiatement par l'affirmative : L'homme se compose de plusieurs trillions de cellules et nous connaissons des *individus*, protozoaires, qui sont de simples cellules. Mais il serait ridicule de dire que l'homme se compose de plusieurs trillions de protozoaires ; avec plusieurs trillions de protozoaires, on ne fera jamais que des protozoaires, jamais un homme »[1]).

Sans doute, il y a des *espèces* coloniales, c'est-à-dire des espèces dont les individus ont la propriété de vivre en « sociétés », tantôt simplement juxtaposés, tantôt reliés entre eux par des adhérences légères ou profondes et stables ; parfois même, des différences morphologiques entre les membres de la colonie sont tellement prononcées, que certains individus en deviennent méconnaissables. Mais la difficulté *subjective* qui en résulte pour le naturaliste de discerner les unités des agglomérations, n'empêche pas qu'il existe, dans la nature, des unités individuelles *objectivement* distinctes les unes des autres et groupées, non pas en un individu colonial, mais en une *colonie d'individus.*

Dans le fait, *l'individu est un tout complet se suffisant pour subsister et pour accomplir certaines opérations caractéristiques qui nous permettent de le ranger sous une espèce.*

C'est, chez les protozoaires, la cellule ; chez les métazoaires, c'est le composé de cellules capable d'une vie au bon fonc-

[1]) Le Dantec, *Revue philosophique,* janvier 1901, pp. 20-21.

tionnement de laquelle contribuent toutes les parties du composé et à laquelle aucune d'entre elles ne suffit seule.

Telle est la notion générale, *théorique* de l'individualité.

Quelles sont les masses vivantes qui réalisent cette notion théorique, dont les parties sont fonctionnellement solidaires et dont l'ensemble est indépendant ?

Il appartient au naturaliste de le chercher ; mais, que ses efforts soient stériles ou fructueux, la notion de l'individualité n'en sera point modifiée.

Or, dira-t-on, cette nature que vous appelez un individu, n'existe pas. La cellule vivante est divisible en deux cellules, capables l'une et l'autre de continuer la vie de la cellule primitive. Ne sait-on pas que Tremblay a coupé des *Hydres* en morceaux et que chacun des morceaux a donné une hydre normalement constituée ? Ces faits ne donnent-ils pas la preuve matérielle qu'il n'y a pas dans la nature de véritable *unité* vivante, et que le polyzoïsme est la loi de la constitution des êtres organisés ?

Ces faits ne sont embarrasants que pour ceux qui placent dans l'indivisibilité de l'organisme la raison constitutive et l'indice de son individualité.

Si l'individualité résidait dans l'indivisibilité, ou même si elle était conditionnée par l'indivisibilité, évidemment la division d'une masse vivante prouverait qu'elle n'est pas un individu.

Mais l'individualité réside dans l'unité de nature de l'individu. Elle exige donc l'*indivision actuelle* des parties qui sont essentielles à l'entretien et au développement de la vie de l'ensemble, mais elle est compatible avec une certaine *divisibilité*. L'expérience atteste, en effet, qu'il y a certaines parties, variables d'espèce à espèce, sans lesquelles la vie de l'ensemble demeure possible ; elle atteste que de nombreux êtres vivants se reproduisent par scissiparité. L'*indivision actuelle* exigée pour l'accomplissement normal de la vie

n'exclut donc pas une certaine multiplicité *potentielle* de parties [1]).

Cette discussion de la conception polyzoïste de l'individu vivant n'est pas un hors-d'œuvre ; outre qu'elle aura servi à préciser la notion de l'individu, elle fait voir comment les théories métaphysiques les plus abstraites ont tôt ou tard leur part nécessaire d'intervention dans la science.

On a étudié jusqu'à présent la relation entre la nature spécifique et l'individu.

Incidemment, on a comparé l'individu à l'être concret.

Reste une troisième et dernière comparaison à effectuer : Quelle distinction y a-t-il lieu de faire entre la substance individuelle et l'existence ?

49. Aperçu préliminaire sur les différentes espèces de distinctions. — Prochainement, à propos de l'*unité*, un des attributs métaphysiques de l'être, on examinera *ex professo* les différentes distinctions qui répondent à des compositions réelles de la nature ou qui sont concevables par l'intelligence. Les compositions indépendantes de la pensée s'appellent *réelles :* telle est, par exemple, la composition de la faculté de penser avec la pensée elle-même ; la distinction qui y répond est dite *réelle.*

Les distinctions qui n'existent que dépendamment de la raison, s'appellent distinctions *logiques* ou de *raison;* telles, par exemple, les distinctions entre les concepts d'homme et d'animal raisonnable ; entre la notion de la spiritualité de l'âme humaine et celle de son immortalité.

La distinction logique ou de raison peut être le fruit d'une conception toute subjective ; elle s'appelle alors distinction *purement logique* ou de *pure raison ;* c'est le cas pour la distinction entre les concepts d'homme et d'animal raisonnable; — ou bien, elle peut reposer sur la réalité, en ce sens

[1]) Voir *Psychologie,* 9e édit., n. 32.

qu'une même réalité peut servir d'objet matériel commun à deux conceptions formelles différentes ; elle s'appelle alors *virtuelle.* Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, la même âme humaine se prête, d'après les points de vue auxquels on la considère, à deux conceptions différentes, l'une représentant sa subsistance indépendante ou sa spiritualité, l'autre représentant l'aptitude qu'elle a, en vertu de sa spiritualité, à survivre au corps qu'elle anime.

La distinction logique qui trouve son fondement dans la réalité, s'appelle distinction avec fondement réel, *distinctio cum fundamento in re,* ou, plus brièvement, distinction *virtuelle.*

Les anciens scolastiques appelaient, dans un langage peu cicéronien, cette double distinction logique, des noms de *rationis ratiocinantis* et *rationis ratiocinatæ.*

Laquelle de ces distinctions se trouve vérifiée entre l'essence et l'existence ?

50. Distinction de l'essence et de l'existence. État de la question. — Il y a indubitablement une distinction à faire entre l'essence οὐσία et l'existence εἶναι. En effet, en parlant des êtres qui nous entourent dans la nature, tout le monde dit que l'essence *a* l'existence, *possède* l'existence ; personne ne dit que leur essence *est* leur existence.

Il y a donc manifestement *une* distinction entre le *concept* d'essence et le *concept* d'existence : leurs raisons *objectives* ne sont point identiques.

Mais le débat n'est pas là.

Il ne porte pas davantage sur la distinction entre une essence *abstraite*, *mentalement conçue*, et cette même essence considérée au moment où elle est *actualisée* dans la nature : évidemment, entre l'être qui existe dans la nature et l'être qui n'existe que par son objectivation dans la pensée, il y a une distinction réelle.

Le débat porte sur l'essence individuelle d'une chose com-

parée à son existence : lorsque *l'essence d'une chose existante* est mise en présence de *l'acte* à raison duquel elle existe, faut-il dire que l'existence en exercice est réellement identique à l'essence qu'elle fait exister, ou faut-il dire que l'une est réellement distincte de l'autre ?

Mais gardons-nous de confondre la distinction réelle avec la séparabilité.

La séparabilité est un des indices de la distinction réelle, ce n'en est ni la définition ni une suite nécessaire. Deux choses séparables sont réellement distinctes l'une de l'autre ; mais il peut se faire que deux réalités composantes d'un même composé soient inséparables, c'est-à-dire incapables d'exister à part l'une de l'autre.

Ainsi nous croyons que l'intelligence et la volonté diffèrent réellement entre elles et diffèrent toutes deux de la substance de l'âme humaine ; elles sont cependant inséparables de la substance à laquelle elles sont inhérentes.

Gardons-nous aussi de l'espérance illusoire de saisir *par intuition*, *dans la chose existante*, l'essence à part de son existence, l'existence à part de son essence.

Nous n'avons pas l'intuition de ces objets métaphysiques ; nous n'en avons donc pas de notions intellectuelles immédiates, propres. Seul le raisonnement prouve que l'essence de la chose existante ne peut être identifiée à son existence ; la raison *discursive doit* donc conclure à leur composition réelle.

Le fait que nous n'avons pas l'intuition de chacun des composants du composé témoigne de l'imperfection de nos connaissances, mais ne peut être légitimement invoqué contre la composition de l'essence actualisée [1]).

[1]) Les principales préventions contre la distinction réelle de l'essence et de l'existence trouvent ici leur origine. Nous avons développé cette pensée, dans une discussion avec le R. P. Kuntz, professeur de philosophie en Hollande, dans la *Revue Néo-Scolastique,* mai 1903.

A la question que nous venons de définir diverses réponses ont été données.

Un bon nombre d'auteurs, à la suite de Suarez [1]) surtout, tiennent que la distinction entre l'essence et l'existence est *logique*. Il y en a même qui vont jusqu'à dire qu'elle serait purement logique [2]).

Mais la plupart des anciens soutiennent que la composition est réelle. Saint Thomas [3]), Gilles de Rome, Hervé, Capreolus, comme aussi Cajetan, François de Ferrare, Jean de saint Thomas, et toute l'école dominicaine sont unanimes à ce sujet.

Nous nous rangeons à l'opinion thomiste ; nous croyons que, indépendamment de toute considération subjective de l'esprit, l'*essence réelle* d'une chose, ce d'après quoi elle prend rang dans telle ou telle catégorie d'êtres de la nature, diffère *réellement* de l'*acte en vertu duquel* elle est posée, hors de ses causes, *existante* ou *subsistante.*

Nous prouverons notre thèse par deux sortes d'arguments :

L'analyse des concepts objectifs de l'essence et de l'existence et celle des conséquences qui résulteraient de leur

[1]) Parmi les auteurs plus anciens, Alexandre de Halès, Henri de Gand, plusieurs représentants de l'école scotiste, se refusent à admettre une distinction réelle entre l'essence et l'existence; depuis Suarez, la plupart des auteurs de la Compagnie de Jésus, Vasquez, Grégoire de Valence, et, plus près de nous, Franzelin, Tongiorgi, Palmieri, furent du même sentiment. Mais plusieurs parmi les plus récents, entre autres Liberatore, de San, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de Mandato, Billot, Remer souscrivent à la distinction réelle.

[2]) « Est omnino evidens, écrit le Card. Franzelin, in re posita extra suas causas, in statu actualitatis, ne ratione quidem abstrahi posse formalem existentiam ». *Tract. de Verb. Incarn.*, th. XXXIV. Cfr. *de Deo uno,* th. XXVI.

[3]) Nous citerons, au cours de la discussion, plusieurs textes de saint Thomas qui nous paraissent décisifs. Les principaux passages à consulter sont : l. II *Contra Gentes,* c. 52-54. *In Boet. de hebd.*, l. II. *De ente et essentia,* c. 5. *I Sent.,* dist. XIX, qu. 2, art. 2. *De verit.*, XX, art. 1, ad 8. *De potentia,* qu. 7, art. 4. *Quodl.* II, qu. 2, a. 3.

identification nous fourniront une première preuve *directe ;* la connexion logique de la thèse avec plusieurs points de doctrine établis par ailleurs en philosophie scolastique nous fournira une preuve *indirecte.*

51. Composition réelle de l'essence et de l'existence. Preuve directe de la thèse. — *1er Argument :* L'*essence* — ce que la chose est — embrasse les notes que nous visons à comprendre dans la définition. L'*existence* est l'existence, elle n'est traduisible par aucune autre notion équivalente.

Or, d'une part, une définition, quelle qu'elle soit, ne comprend jamais l'existence de l'objet défini, bien qu'elle embrasse *tout* l'objet : représentez-vous une chose quelconque de la nature, non seulement avec les notes qui appartiennent à l'espèce, mais en essayant d'y comprendre les notes qui l'individualisent ; attribuez-lui toute la réalité qui pourrait répondre à la question : qu'est cette chose ? τί ἐστι ; la chose n'en demeurera pas moins dépourvue d'existence ; elle s'offrira à vous capable d'exister, mais non existante.

D'autre part, l'existence de la chose, bien qu'elle enveloppe, elle aussi, tout l'objet, est une et indivisible, elle est l'existence et n'est que l'existence ; à telle enseigne, que nous ne lui trouvons point de synonyme et que, lorsque nous voulons nous la représenter plus distinctement, nous nous contentons de l'opposer à sa contradictoire, la non-existence ou le néant.

Donc ni l'essence n'enferme l'existence, ni l'existence l'essence ; entre les deux il y a diversité adéquate : elles répondent à deux questions différentes, observe saint Thomas, l'existence à la question *an est,* l'essence à la question *quid est* [1]) ; donc, enfin, le même être, objet de deux connais-

[1]) *Quodl.* II, qu. 2, a. 3. — « Nulla essentia, écrit ailleurs saint Thomas, sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto : possum enim intelligere, quid est homo vel phœnix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est

sances adéquatement distinctes, ne peut être simple, mais doit être composé. Donc, enfin, l'essence et l'existence sont deux composants de l'être existant.

Et que l'on n'objecte pas : Votre argument prouve trop ; donc il ne prouve rien. Il prouve trop : car là même où vous devez avouer qu'il n'y a point place à une distinction réelle, la raison discerne des concepts adéquatement distincts. Donc une distinction adéquate de concepts ne permet pas de conclure à une distinction réelle.

Exemple : On dit de l'homme qu'il est une substance,

aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et hæc res non potest esse, nisi una et prima ». *De ente et essentia,* c. V.

Et dans son commentaire au livre des *Sentences :* « Quandocumque aliqua duo sunt idem realiter, oppositum unius non prædicatur de altero, ut patet; quia, ex hoc quod diffinitio et diffinitum sunt idem secundum rem, non potest diffinitio prædicari de opposito diffiniti. Si ergo essentia et esse existentiæ sunt idem, tunc non-esse existentiæ nunquam poterit prædicari de essentia; quod patet esse falsum; quia, nulla rosa existente, hæc est vera : essentia rosæ non exsistit nec est ; vel : essentia rosæ est non existens. Ergo, cum non-esse vere prædicetur de essentia rosæ, non est idem, in rosa, essentia rosæ, et ejus esse existentiæ ».

Cette argumentation, observe Capreolus, pourrait aussi être exprimée en ces termes :

« Illud quod non est de intellectu essentiæ, immo est tale quod essentia potest vere intelligi sub opposito illius, non est idem realiter cum essentia ; sed esse existentiæ non est de intellectu essentiæ creatæ, immo essentia cujuslibet creaturæ potest intelligi sub non esse ; ergo nulla creata essentia est realiter idem quod suum esse ». Capreolus, *I Sent.*, dist. VIII, qu. 1, a. 1, concl. I.

A cet argument, continue Capreolus, Godefroid de Fontaines a fait une objection : « Ad hanc rationem respondet Godefridus, in *Quodlibetis,* dicens quod, accipiendo essentiam et esse uniformiter, et utrumque in actu, vel utrumque in potentia, non potest essentia intelligi sub non esse vere ; quia esse in actu non potest esse sub opposito ejus quod est in actu, nec esse in potentia sub opposito ejus quod est in potentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi non esse ; quia essentia in potentia potest intelligi non esse in actu. Et similiter esse in potentia potest intelligi sub non esse in actu. Unde tot sunt esse, quot sunt essentiæ ».

Mais le Prince des Thomistes lui réplique excellemment : « Sed ista responsio non valet, propter duo. Primum est, quia contradictio impli-

corporelle, vivante, sensible, raisonnable : chacun de ces concepts est distinct des autres : la substantialité ne comprend pas la corporéité, celle-ci ne comprend pas la vie, ni la vie la sensibilité, ni la sensibilité la raison. Dira-t-on que la substantialité, la corporéité, la vie, la sensibilité et la raison sont chez l'homme autant de réalités distinctes ? Non, ce sont des formalités qui nous représentent chacune d'une manière imparfaite une même individualité.

A pari, l'essence réelle et l'existence ne sont que deux concepts imparfaits de cette chose une qu'est l'être existant.

La parité que suppose l'objection n'est pas fondée.

Il n'est pas exact que les degrés métaphysiques d'un être soient *adéquatement* distincts les uns des autres. Au contraire, les degrés inférieurs enferment essentiellement la perfection des degrés supérieurs ; ceux-ci, de leur côté, sont essentiellement indéterminés et demandent à être complétés par la perfection propre aux degrés inférieurs.

catur in distinctione quam facit ; quia dicere quod esse actualis exsistentiæ, quandoque sit in actu, quandoque sit in potentia, est dicere quod sit et non sit. De ratione enim actualis exsistentiæ est actualitas essendi, scilicet quod sit... Secundo deficit solutio ; quia certum est quod intellectus vere potest intelligere essentiam sub non esse ; unde vere intelligo modo rosam non esse. Sed esse exsistentiæ non possum intelligere sub non esse ; quia, sicut non possum intelligere quidditatem lapidis sub negatione talis quidditatis, sic nec esse exsistentiæ sub non esse exsistentiæ. Ergo, cum possim intelligere rosam sub non esse exsistentiæ, planum videtur quod essentia rosæ non est suum esse. — Nec valet si dicatur quod esse exsistentiæ in potentia potest intelligi non esse, sicut rosa in potentia intelligitur non esse. Non valet, inquam ; quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam actualitas essendi. Actualitas autem non est in potentia ad esse, vel ad actualitatem essendi ; unde non dicitur, proprie, quod forma sit in potentia ad formam, sed quod aliquid aliud, scilicet materia, est in potentia ad formam. Ergo multo minus exsistere, quod est actualitas formæ, vel compositi, est in potentia ad seipsum. Non enim est intelligibile quod rosa sit in potentia ad rosam. — Unde, ex hoc posset fieri novum argumentum pro conclusione : Quia essentia est in potentia ad esse exsistentiæ actualis. Sed esse exsistentiæ non est in potentia ad esse exsistentiæ actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum exsistere, vel esse in actu ». Capreolus, *loc. cit.*

La raison chez l'homme présuppose la sensibilité et n'est intelligible, — il s'agit, bien entendu, de la *raison humaine* par opposition à l'*intelligence en général* — que dépendamment de celle-ci ; la sensibilité présuppose la vie organique ; celle-ci, la corporéité ; la corporéité, enfin, présuppose la substance. Inversement, la substance comme telle n'offre à l'esprit qu'une notion incomplète ; elle est, en effet, nécessairement corporelle ou incorporelle ; si on la suppose corporelle, elle est nécessairement inorganisée ou organisée ; celle-ci est insensible ou sensible ; enfin, la substance corporelle, organisée, sensible est nécessairement irraisonnable ou raisonnable.

Au contraire, l'existence et l'essence *appartiennent à deux ordres différents*. Au premier ordre appartient le fait d'exister ou de n'exister pas ; au second, appartient l'essence qui, même individuelle, complète dans son ordre, ne comprend cependant jamais l'existence.

Donc la relation de l'essence individuelle à l'existence n'est pas assimilable à celle qui régit, les uns par rapport aux autres, les degrés métaphysiques des êtres et, par conséquent, l'objection tirée de la considération de ceux-ci n'est pas valable quand il s'agit de celles-là.

2me Argument : Manifestement, les êtres qui tombent sous notre expérience sont finis, c'est-à-dire qu'ils excluent une réalité ultérieure ; en outre, ils sont plusieurs.

Or, un être dont l'essence se confond réellement avec l'existence, ne peut être qu'infini et unique.

Donc, l'essence des êtres soumis à notre expérience est réellement distincte de leur existence.

I. *Preuve de la mineure. — Première partie : L'être dont l'essence est identique à son existence ne peut être qu'infini.*

Saint Thomas en donne la raison en ces termes concis : « Esse subsistens oportet esse infinitum ; quia non terminatur aliquo recipiente » [1]).

[1]) *Cont. Gent.*, II, 52.

L'être, *comme tel,* possède nécessairrement tout ce qui entre dans le concept d'être : il possède donc tout l'être possible ; par suite, il est l'être sans aucune limite, l'être infini.

Supposé, par impossible, dit saint Thomas, que la blancheur existât à l'état de blancheur absolue, c'est-à-dire sans qu'il y eût un sujet autre qu'elle pour la recevoir ; cette blancheur subsistante n'emporterait-elle pas tout le contenu de l'idée de blancheur ?

Le corps blanc n'a qu'un degré de blancheur, il est plus ou moins blanc ; mais *la* blancheur n'est pas blanche à un degré déterminé, exclusif d'un autre degré ; *la* blancheur ne fixe à *la* blancheur aucune limite. Il en va de même de la sagesse, de la bonté et de n'importe quelle perfection : envisagée en son essence, à l'état abstrait, toute perfection est illimitée.

Il est vrai que la supposition imaginée par saint Thomas est reconnue impossible : l'abstrait ne subsiste pas.

Fort bien, mais qu'est-ce que cela prouve ?

Que les perfections des êtres connus appartiennent nécessairement à un sujet qui, recevant lui-même l'existence, est seul capable de les faire exister avec lui.

L'être subsistant par lui-même n'est donc pas de la même nature que ceux dont nous avons l'expérience directe : nous admettons cette conséquence.

Il doit être, en effet, d'un autre ordre : En une perfection unique, identique elle-même à l'être, il comprend toutes les perfections que, sous des noms divers, nous distinguons dans le monde créé. Aussi, cet être subsistant ne s'appelle-t-il d'aucun des noms applicables aux choses connues : il est « ineffable », il est la substance au-dessus de toute substance, ὑπερούσια, le transcendant, Dieu [1]).

[1]) « Rei, quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei deesse posset de virtute albedinis. Nam aliçui aliquid de virtute albedinis deesse

L'être subsistant par lui-même est donc tout l'être.

Aussi bien, n'est-il pas contradictoire de supposer affecté de non-être celui dont l'être est l'essence ? Ce serait placer dans l'être, *en tant qu'être,* la raison intrinsèque du *non-être.*

La raison pour laquelle la perfection d'un être s'arrête à *tel degré* ne réside pas en cette perfection même : elle est due à cette circonstance extrinsèque, que chez l'être fini, le sujet, par son degré de capacité réceptive, trace des limites à l'acte d'existence qu'il peut recevoir.

Le pourquoi de la limitation des êtres finis, sert ainsi de contre-épreuve à l'argument précédent.

La limitation intrinsèque des êtres finis a pour raison suffisante le fait qu'ils ne sont pas l'être en vertu duquel ils subsistent.

En effet, par cela même qu'ils sont un sujet auquel l'existence est donnée, ils ne peuvent recevoir l'existence que dans la mesure où ce sujet est apte à la recevoir. Imagine-t-on que le contenu dépasse la capacité du contenant ?

La limitation intrinsèque des êtres finis est donc une suite inévitable de la contingence de leur existence.

D'où cette double conclusion : L'être qui est sa subsistence ne peut être qu'infini ; par contre, l'être fini trouve la raison suffisante de sa finitude en sa composition réelle d'essence et d'existence.

Toutefois, une objection s'offre naturellement à l'esprit.

On pourrait dire : L'argument suppose que l'être *(esse)*

potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse... Si calor esset per se subsistens, non posset aliquid ei deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi ; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit ». *Cont. Gent.,* I, 28 ; *Summ. Theol.,* I[a], q. 4, a. 2.

subsistant en lui-même est nécessairement l'être pris dans toute sa latitude.

Cependant, rien n'empêche d'imaginer un être *d'un degré déterminé,* — l'être d'un ange, par exemple, — qui subsisterait en lui-même, *sans sujet récepteur.*

Or, dans cette supposition, l'argument ne conclurait plus : si, en effet, l'être propre à l'ange subsistait en lui-même, il comprendrait, nous le voulons bien, tout ce que comporte l'être d'un ange, mais pourquoi devrait-il comprendre davantage, pourquoi tout l'être possible ?

L'argument de saint Thomas part donc d'une fausse supposition et conclut à tort que l'être subsistant doit être *absolument* illimité.

A cette objection, nous répondons :

L'être subsistant en lui-même, chez lequel il n'y a point de composition de l'existence avec le sujet qui la reçoit, ne peut avoir un degré *déterminé* d'être ; il est nécessairement l'être dans toute sa latitude.

Si donc l'objectant nous accorde que, de la subsistance absolue, non reçue de l'être, il est logique de conclure à son infinitude, il doit nous accorder qu'aucun être ne peut subsister, de par son essence, sans être infini.

Pourquoi ?

L'*être subsistant* est, par définition, celui chez lequel il n'y a point de sujet distinct de l'être, chez lequel, par conséquent, il n'y a que l'être, en tant qu'être.

Or, l'être, en tant qu'être, n'est ni *cet* être, ni *cet autre* être, ni l'être de l'homme, ni l'être de l'ange, mais *l'être* tout court, sans plus.

Donc, l'être subsistant ne peut être *cet* être, ni *cet autre* être, ni l'être de l'homme, ni l'être de l'ange : il est nécessairement *l'être* au sens absolu.

Dès lors, la première conclusion reste debout : l'être subsistant est nécessairement infini.

L'objectant oublie que lorsqu'il parle de l'être *de l'ange*, il suppose tout juste ce que l'être subsistant exclut, à savoir un sujet récepteur de l'être. Il se contredit, car d'une part, il pose un être qui est son être, et d'autre part, il attribue cet être à un sujet autre que l'être lui-même. En deux mots, l'être ne peut à la fois appartenir à un sujet et subsister par lui-même. Inversement, l'être subsistant n'est pas l'être d'un sujet, mais il est son être [1]).

II. *Preuve de la mineure. — Seconde partie : L'être dont l'essence est son existence est nécessairement unique.*

1° Les êtres ne diffèrent pas les uns des autres par le fait qu'ils sont, mais par *ce qu'ils sont.* La pluralité des êtres résulte de ce qu'il y a plusieurs sujets, tels que la pierre, la plante, l'homme, doués d'existence.

Mais supposé qu'il n'y eût point de distinction entre *ce qui* existe et l'existence elle-même : il n'y aurait plus de principe de diversification des êtres ; il n'y aurait donc plus qu'un seul être [2]).

[1]) « Nullus actus qui, in quantum talis, non habet formales differentias per quas dividatur, potest dividi, nisi per susceptivum ejus, quod habet in se quamdam divisibilitatem... Sed si esse aliquod subsisteret sic quod non reciperetur, non haberet aliquod formale distinctivum, nec materiale. Et sic, nullo modo posset dividi, et per consequens nullo modo contrahi; omnis enim contractio alicujus communis quodammodo ipsum dividit in multa : nec potest intelligi contractio, sine divisione. Si autem nullo modo esset contractum, esset subsistens secundo modo et penitus infinitum ». Capreolus, in *I Sent.,* dist. VIII, q. 1. — Cfr. *Summ. Theol.,* I^a, q. 4, a. 2; *Cont. Gent.*, I, 28.

[2]) Cet argument n'est que la traduction de ces lignes du Docteur d'Aquin : « Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum ; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum ». *Cont. Gent.,* II, 52.

Ailleurs, dans le commentaire du livre de Boèce, *de Hebdomadibus,* on lit en termes plus explicites : « Considerandum est quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se extraneum aliquid, quod scilicet sit præter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quæcumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio

2° Avicebron (Avencebrol) avait soutenu que les substances spirituelles ne sont pas multipliables, parce qu'elles ne sont pas composées de matière. Saint Thomas lui répond que l'unicité est une propriété, non de l'être immatériel, mais de l'être subsistant par soi. Voici son argument :

Tout acte, pris en soi, c'est-à-dire à part d'un sujet distinct de lui, est nécessairement unique.

Nous considérons l'espèce abstraitement, à part des individus rangés sous l'extension de l'espèce : l'espèce prise à part, est unique.

Sans doute, l'espèce n'est unique que dans la pensée ; il n'y a point de formes spécifiques séparées existant, comme telles, dans la nature. Mais supposé que la forme spécifique *existât* à part, aussi bien qu'elle est conçue à part, elle existerait nécessairement seule.

Donc l'acte d'existence, subsistant à part, et non à la façon d'un principe qui vient compléter une essence présupposée, doit être *unique* [1]).

est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album ; non autem est homo aliquid, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet ; et, similiter, non est aliquid album, formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi. Et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quæ significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, vel album albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliud habere quam humanitatem et albedinem ». *Op. cit.*, lect. 2.

[1]) « Quarta ratio (Avicebron) efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiæ spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur: sublata enim potentialitate materiæ, remanet in eis potentia quædam inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum ; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quæ sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur ; ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est

3me Argument tiré du contraste entre Dieu et les créatures : Ce troisième argument ne diffère pas essentiellement de celui qui précède, mais le présente sous un nouvel aspect.

1° Les philosophes spiritualistes admettent tous que Dieu est l'Être nécessaire, infini, unique, tandis que les créatures sont contingentes, finies, multiples.

Il doit y avoir à ce contraste une raison fondamentale : quelle est-elle ?

La thèse que nous soutenons la donne et l'on ne voit pas qu'il y en ait une autre.

La raison fondamentale du contraste entre les attributs de Dieu et les attributs des êtres distincts de lui, réside en ce que Dieu est un Être subsistant de par son essence, « ens a se et per se », tandis que les autres êtres sont des essences douées d'existence, « entia per participationem ».

En effet, l'être existant de par son essence, « ens a se et per se », est nécessairement tel qu'il est, attendu qu'il n'y a rien chez lui qui soit capable de *devenir ;* il n'y a chez lui, dit-on en langage d'École, aucune « potentialité ».

Au contraire, chez les êtres dont l'essence n'est pas l'existence, il n'y a aucune répugnance intrinsèque à ce que l'essence *devienne* autre qu'elle est [1]).

de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum ». *De substantiis separatis,* cap. VIII. — Sur cet opuscule et sur le *De ente et essentia* qui sont spécialement dirigés contre Avencebrol, et contre certains membres de l'école franciscaine qui avaient pour les théories du philosophe arabe des sympathies suspectes, on lira avec intérêt : Dr Wittmann, *Die Stellung des Hl.Thomas von Aquin zu Avencebrol* dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* publiés par le savant Dr A. Baeumker, Bd III, Heft III, Münster, 1900.

[1]) « Dupliciter aliquid de aliquo prædicatur : uno modo essentialiter, alio modo per participationem : lux enim prædicatur de corpore illuminato participative ; sed si esset aliqua lux separata, prædicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens prædicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et

L'être subsistant de par son essence est nécessairement tout l'être — nous l'avons fait voir ci-dessus, — tandis qu'une essence douée d'existence ne peut avoir que la dose d'être fixée par l'essence à l'acte d'existence.

Enfin, l'être subsistant de par son essence est unique — ceci aussi a fait l'objet de la démonstration donnée plus haut ; — au contraire, un sujet distinct de l'existence est multipliable autant de fois qu'une existence peut tomber sur lui et l'actualiser [1]).

Donc, l'absence en Dieu et la présence chez les créatures d'une composition réelle d'essence et d'existence explique et semble pouvoir seule expliquer le contraste de propriétés que l'on est unanime à reconnaître entre le premier et les secondes.

absolutum ; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem : unumquodque enim, inquantum est, bonum est. Quandocumque autem aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur ; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quæ habet esse, et ipsum esse ejus : et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est* ». S. Thomas, *Quodlib.*, II, q. 2, art. 3.

[1]) « Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturæ quæ non sit suum esse : quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio : sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatæ ; sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum ; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum ; per quod ipsum esse contrahitur ; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud ipsum esse participatum ; et cum quælibet res participat per assimilationem primum actum inquantum habet esse ; necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam ». *Quæst. un. de spiritualibus creaturis,* art. 1.

2° D'ou vient, au surplus, que Dieu n'est point effet, mais simplement cause, « causa incausata », tandis que les êtres, autres que Dieu, sont tous des effets causés par la cause première ?

En voici la raison : chez les êtres contingents, l'essence n'est pas identique à l'existence ; or, il serait contradictoire qu'un être, dont l'essence n'est pas identique à l'existence, possédât l'existence, si celle-ci ne lui était donnée et conservée par un Être subsistant et capable de communiquer aux choses contingentes leur existence. Donc l'être contingent a une cause ; seul il a une cause [1]).

Le principe de causalité : « l'être dont l'essence n'est pas identique à l'existence dépend nécessairement d'une cause », trouve ainsi dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence sa signification rigoureuse et sa justification.

52. Composition réelle de la chose existante. Preuve indirecte de la thèse. — Cette preuve réside dans la connexion logique qui relie la thèse de la composition réelle de l'essence et de l'existence à certaines thèses fondamentales de philosophie spiritualiste ou scolastique.

On s'accorde à dire, en philosophie scolastique, qu'il y a, dans la nature, des *composés réels* doués d'*unité*.

[1]) Le principe sur lequel repose cet argument est nettement formulé par saint Thomas d'Aquin : Il est impossible, dit le savant Docteur, que les principes constitutifs de l'essence d'un être rendent raison suffisante de son existence. Nous voyons bien que l'essence est la source des *propriétés* d'un être, mais l'existence ne sort pas du fond de l'être, elle a besoin de lui être surajoutée par une cause extérieure. « Impossible est quod esse sit causatum ex principiis essentialibus rei ; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum ». Puis, passant à la contre-épreuve de cet argument, saint Thomas ajoute : Aussi, celui qui, étant par définition la première cause, n'a point de cause, ne peut être une essence modelée sur celles qui reçoivent d'ailleurs leur existence ; son essence doit être d'un autre ordre, s'identifier à son existence. « Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo : quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia ». *Summ. Theol.*, Iª, q. 3, a. 4.

Or, il est impossible que des éléments *multiples, actuels,* contribuent *réellement* à la formation d'une véritable *unité ;* en d'autres mots, il est impossible que, par une *union intrinsèque* de parties, il se forme *réellement un* composé, si l'essence de ce composé n'est pas un simple sujet capable de recevoir l'existence.

Donc la thèse de la composition réelle d'essence et d'existence est à la base de plusieurs doctrines fondamentales communément admises en philosophie scolastique.

Cette argumentation générale est applicable : 1° à l'union substantielle des corps, et, 2° en particulier, à l'union substantielle du composé humain ; 3° à la doctrine des facultés de l'âme.

1° *a)* Le *composé substantiel* que nous appelons *un* corps, *la* substance corporelle, est *un*, *intrinsèquement un.*

A la constitution de ce composé intrinsèquement *un*, participent *deux* composants, la matière première et la forme substantielle.

La matière première n'est pas une simple puissance logique, un concept de l'esprit, elle est *réellement* partie constitutive du composé.

La forme substantielle est un second élément constitutif *réel* du composé, le principe premier de l'actualité et des énergies de la substance corporelle.

Ces éléments constitutifs du composé sont *réellement distincts* l'un de l'autre ; car, s'ils étaient identiques, où serait la composition ?

Voilà donc *un* composé réel formé de *deux* composants réellement distincts l'un de l'autre.

Or, supposé que tout ce qui est réel eût son existence : la matière première, ayant sa réalité propre, aurait son existence ; la forme substantielle, ayant sa réalité, aurait son existence. Mais comment *deux êtres* dont chacun aurait *son existence* pourraient-ils ne faire qu'*un ?* S'ils sont deux, ils ne peuvent

former ensemble une union *intrinsèque.* Appeler *intrinsèque* une union qui n'est, au fond, qu'un rapprochement de deux choses dont chacune a son existence, c'est obéir à un parti pris, et parler un langage inintelligible.

b) Si la matière première est quelque chose de réel et si, parce que réelle, elle a une existence distincte de l'existence de la forme, la forme qui surviendra pour informer la matière, ne sera qu'une forme *accidentelle* : l'union des deux composants cessera d'être une union substantielle.

c) Au surplus, conçoit-on que la matière première existe sans avoir ses déterminations propres ? Conçoit-on un être existant indéterminé ? Or, n'est-on pas unanime à soutenir, en philosophie scolastique, que la forme substantielle est le principe de *toutes* les déterminations du composé ? Comment mettre d'accord ces deux données ?

Ces conséquences nous paraissent irrécusables.

Admettons, au contraire, que deux choses puissent être distinctes par leur essence sans qu'il s'ensuive une dualité d'existences, l'union intrinsèque de la substance corporelle s'explique.

L'essence de la matière est réellement distincte de l'essence de la forme ; aucune des deux n'est réellement la substance du composé ; il y a donc une composition substantielle *réelle* à laquelle contribuent deux composants *réels* ; cependant, le composé n'en est pas moins *un*, parce qu'il n'y a, pour la matière et pour la forme, qu'une seule existence, celle du composé [1]).

[1]) « In substantiis compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse ». *Cont. Gent.*, II, 54.

« In natura rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse sed per formam ; forma enim adveniens materiæ facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare du-

Donc la composition intrinsèque des êtres implique tout à la fois la dualité des réalités composantes et l'unicité de leur existence, c'est-à-dire, une distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Cette proposition est vraie dans toute sa généralité, mais l'unité substantielle du composé humain en fait davantage ressortir l'importance.

2° L'homme est un composé substantiel dont la conscience atteste invinciblement l'unité.

Or, d'une part, il est impossible d'identifier l'essence de la matière et celle de l'âme raisonnable dans le corps humain, sans spiritualiser la matière ou matérialiser l'esprit.

Il est impossible, d'autre part, d'accorder à la matière et à l'esprit deux existences distinctes, sans ruiner l'unité du composé. Car, en définitive, deux êtres qui existeraient chacun d'une existence propre ne pourraient jamais former un seul être ; il y aurait entre eux une union *extrinsèque* d'êtres plus ou moins immédiatement rapprochés, mais une unité d'être, impossible.

Donc, encore une fois, la doctrine de l'unité substantielle du composé humain suppose une distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Henri de Gand avait parfaitement aperçu les conséquences logiques sur lesquelles nous venons d'appuyer et il y souscrivait franchement.

De ce que la matière première a sa réalité propre il inférait qu'elle doit avoir son existence propre. « Esse sunt diversa, écrivait-il, quorumcumque essentiæ sunt diversæ »[1]. Elle

plicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formæ et forma est actus ejus ; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus ». *De spirit. creat.*, art. 1.

[1]) *Quodlib.*, I, 10.

peut donc être créée à elle seule et Dieu peut la conserver dépouillée de toute forme substantielle [1]).

Toutefois, comme le composé total semble bien n'avoir qu'une existence, le Docteur solennel se voyait obligé de distinguer, ainsi que le fit plus tard Suarez [2]), des existences incomplètes, des sortes d'existences partielles, des débuts d'existence, « inchoatio entis ».

Mais que pourrait être une existence partielle, une demi-existence ? Entre exister et n'exister pas, il n'y a pas de milieu.

3° Il est difficile de contester qu'il y ait lieu de placer entre les *facultés*, même spirituelles, de l'âme, une *distinction réelle:* penser est autre chose que vouloir ; et, dans l'exercice de la pensée, autre chose est produire le déterminant cognitionnel qui doit mettre l'intelligence à même de connaître, autre chose est recevoir ce déterminant et connaître ; ces opérations sont distinctes les unes des autres, jusqu'à être respectivement cause et effet : dès lors, les *facultés* (νοῦς ποιητικός et νοῦς δυναμικός, intellectus agens et intellectus possibilis) qui les engendrent doivent être à leur tour *réellement distinctes* les unes des autres : car des actes spécifiquement différents relèvent de facultés d'espèce différente.

[2]) « Immo ipsa est susceptibilis esse per se, tanquam per se creabile. Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formæ, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma : quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem ». *Quodlib.*, I, l. c.

[3]) « Sicut ergo essentia substantiæ corporeæ componitur ex partialibus essentiis materiæ et formæ, ita etiam integra essentia ejusdem substantiæ componitur ex partialibus existentiis materiæ et formae ». Suarez, *Metaph.*, XIII, sect. 4, n. 13.

« Nego non posse dari actum subsistentem incompletum, nam ipsamet essentia materiæ subsistens est propria subsistentia partiali, et cum illo addito potest appellari actus secundum quid... Dicimus materiam esse veluti quamdam inchoationem entis, quæ naturaliter inclinatur et per se conjungitur formæ ut complenti integrum ». *Ibid.*, sect. 5, n. 14 et 16.

Néanmoins, si différentes qu'elles soient, ces deux facultés appartiennent incontestablement à *une seule et même âme.*

Comment concilier cette *multiplicité* de facultés avec l'*unité* du principe d'où elles émanent et qui leur sert de sujet ?

Accordera-t-on à la substance de l'âme et à chacune de ses facultés une existence propre ? Que devient dans ce cas l'unité de l'être ?

La leur refusera-t-on, en maintenant néanmoins le principe que toute pluralité réelle entraîne une pluralité d'existences ? Mais alors, l'âme et ses facultés n'offrant plus une pluralité d'existences, il n'y a plus de distinction réelle entre les facultés et l'on rend par suite inexplicable leur interaction.

Une seule solution respecte la totalité des faits : les facultés de l'âme sont distinctes les unes des autres à titre de *réalités*, mais elles sont ramenées toutes à l'unité par l'*acte unique d'existence* qui enveloppe à la fois la substance et ses accidents [1]).

Réunissant en faisceau les différentes conclusions partielles de cet argument, nous dirons donc, que la composition substantielle des corps, et, plus spécialement, l'union intrinsèque de l'âme et du corps dans le composé humain, comme aussi la distinction réelle de plusieurs facultés d'une même âme, témoignent du caractère *réel* de la distinction entre l'essence et l'existence.

Il ne serait pas difficile de faire voir que plusieurs autres thèses de philosophie scolastique sont solidaires de la composition réelle de l'essence et l'existence. Mais il faut nous

[1]) Nous reviendrons sur cette considération plus loin à propos de la distinction entre la substance et les accidents. Nous examinerons alors la question d'existences accidentelles qui se surajouteraient à l'existence substantielle. Notons dès maintenant qu'aux yeux de beaucoup de thomistes, l'existence accidentelle des facultés humaines résultant de la substance existante de l'homme et constituant avec elle un *unum per accidens* n'a pas l'inconvénient signalé dans la composition *substantielle* de matière et de forme, de corps et d'âme.

borner, d'autant plus que les arguments auxquels nous faisons allusion, s'appuient sur des enseignements qui ont leur place indiquée en théologie naturelle et dont nous aurions besoin pour être compris [1]).

Lorsque l'on envisage l'étendue et l'importance du rôle que joue dans la philosophie de saint Thomas la thèse de la composition réelle d'essence et d'existence, on a peine à comprendre que certains néo-thomistes aient mis en question la pensée du saint Docteur sur la matière.

Quoi de plus clair, en effet, que les textes cités au cours de notre argumentation ?

Et l'école dominicaine entière, l'héritière naturelle des

[1]) On lira à ce sujet avec plaisir et avec profit le travail très étudié du R. P. del Prado, O. P.: *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ,* Placentiæ, 1899.

Signalons aussi, sans toutefois le développer, cet argument, d'ordre théologique, tiré de l'interprétation du dogme catholique de l'Incarnation :

Il y a en Jésus-Christ deux natures, mais il n'y a qu'une seule personne. Comment rendre compte du sens de ce mystère ?

Selon les uns, l'union hypostatique du Christ a pour *raison* l'unicité d'existence. Suivant ces auteurs l'humanité n'a pas, en effet, dans le Christ, son existence substantielle propre, mais existe parce que l'existence du Verbe lui est communiquée et supplée, d'une façon suréminente, à l'absence en elle d'une existence créée.

Suivant l'opinion préférée de l'école dominicaine, l'union hypostatique n'a pas pour *raison* l'unicité d'existence, car l'existence *actualise* la réalité et n'a point d'autre rôle ; une existence unique actualise une réalité supposée *une,* mais il ne lui appartient pas d'unifier des réalités qui par ailleurs seraient multiples. Néanmoins, pour l'école dominicaine aussi, l'union hypostatique a pour *conséquence* l'unicité d'existence.

Donc, d'une part, les deux opinions s'accordent à ne reconnaître au Christ qu'une seule existence.

Mais, d'autre part, évidemment, l'essence humaine du Christ n'est pas l'essence du Verbe divin.

Il s'ensuit qu'il y a une distinction réelle entre la nature humaine du Christ et son existence.

Voici, à ce sujet, une page remarquable du R. P. Billot :

« Ponit igitur doctrina S. Thomæ (in III, dist. 6, q. 2, a. 2 et q. 3, a. 2), quod non est in humanitate Christi substantiale esse creatum, sed quod communicatur ei esse Verbi, eo modo quo communicari potest esse sub-

doctrines du Docteur d'Aquin, n'a-t-elle pas, sans interruption, professé et attribué au Maître le sentiment sur lequel on voudrait aujourd'hui faire planer l'équivoque ?

D'où vient donc, se demandera-t-on, cette opposition de plusieurs néo-thomistes à une doctrine fondamentale et qui paraît si avérée de saint Thomas ?

Elle tient surtout, semble-t-il, à des préventions et à des équivoques.

53. Préventions contre la distinction réelle entre l'essence et l'existence. — L'opposition à la distinction réelle entre l'essence et l'existence vient souvent d'une interprétation erronée qui dissimule une pétition de principe.

On attache au mot *réalité* la signification de chose existante, et comme il est absurde d'imaginer une chose existante sans existence, on conclut qu'il n'y a évidemment aucune réalité distincte de l'existence.

L'objection peut être ainsi formulée ; on y reconnaîtra sans peine une pétition de principe :

sistens ; ideo esse Verbi supplet esse creatum, sed modo eminentiori. Supplet, inquam, quatenus præstat humanitati consistere in natura rerum, id est existere, non quidem tribuendo illi realitatem in linea essentiæ (quod esset penitus absurdum), sed vices gerendo alterius comprincipii sine quo realitas illa extra causas esse nullatenus potest. Supplet autem eminentiori modo, quia esse Verbi nec recipitur in humanitate, nec contrahitur ad ipsam, nec quolibet alio modo mutatur, sed semper subsistendo in seipso (idem enim est in Verbo quod subsistit et quo subsistitur) sustentat naturam creatam. Verbum igitur extendit ad humanitatem suum actum subsistendi per hoc ipsum quod humanitas producta est et conservatur a Deo non sub suo esse proprio, sed ut communicata hypostasi Verbi cujus esse ei est loco esse proprii. Hinc, cum omnis natura substantialis, in se considerata, sit ut quo subsistitur tanquam ratione exigitiva subsistentiæ, contingit ibi aliquid omnino singulare ; nam alias, natura est suo proprio individuo ratio subsistendi in hac vel illa specie ; hic autem humanitas non est suo individuo ratio subsistendi, quia proprium esse substantiale ei non adjungitur, sed est Verbo ratio subsistendi secundum ipsam, quia proprius actus subsistendi suppletur per subsistentiam Verbi ; unde tandem fit ut humanitas sit simpliciter ut quo Verbum est habens esse secundum naturam humanam, et per consequens est homo ». Billot, *De Verbo Incarnato*, th. 7a.

L'essence d'une créature est ou n'est pas posée hors de ses causes. Si elle n'est pas posée hors de ses causes, elle n'est que possible. Si elle est posée hors de ses causes, elle est *réalisée* et, dès lors, il ne lui manque plus rien pour être existante. Donc une essence réalisée est existante, et par conséquent, entre l'essence et l'existence, il n'y a point de distinction réelle.

Sans doute, répondrons-nous, l'essence d'une créature, tant qu'elle n'est pas posée hors de ses causes, n'est que possible.

Sans doute encore, toute essence posée hors de ses causes est existante : cela aussi n'est pas en question.

Mais la question est de savoir si l'*essence* posée hors de ses causes, que l'on suppose existante, est ou n'est pas identique à l'*existence* qui la fait exister. En Dieu, l'essence existante s'identifie avec l'existence ; mais chez les créatures, l'essence existante *est un sujet doué de l'existence*, chez lequel l'essence n'est pas identifiable à l'existence.

La conséquence de l'objection n'est donc pas logique ; elle n'est, au fond, qu'une pétition de principe [1]).

[1]) Toutes les objections de Suarez (*Disp. Metaph.*, disp. XXXI), fait justement remarquer M. Domet de Vorges (*La perception et la psychologie thomiste*, p. 82) se ramènent à celle que nous venons de rencontrer. Il serait fastidieux de les reprendre par le menu.

Nous nous plaisons cependant à emprunter à Goudin la réponse à deux chicanes assez subtiles.

« *Objicies primo :* Existentia non potest recipi in essentia ; ergo non distinguitur ab ea *Probatur antecedens :* Existentia non potest recipi in nihilo : sed essentia exclusa existentia est nihilum ; ergo existentia non potest recipi in illa.

» *Respondeo negando antecedens :* Ad probationem, respondeo, concessa majore, distinguendo minorem : Essentia præcisa existentia est nihil, nihilitate existentiæ, concedo ; nihilitate essentiæ, nego. Cum enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam et existentiam : seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiæ ; sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia præcisa forma habet realitatem essentiæ potentialis ; ita quoque essentia præcisa existentia habet reali-

Cajetan l'avait déjà nettement aperçue et formulée. A la difficulté tirée de l'identification de la réalité et de l'existence, il répond en disant :

« Sicut esse est duplex, scilicet existentiæ et essentiæ, ita duplex est realitas essentiæ et existentiæ : et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat quod componat cum realitate existentiæ ; unde, essentia hominis, absolute, in reali praedicamento, substantiæ scilicet, reponitur : posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiæ » [1]).

Une autre prévention contre la distinction réelle entre l'essence et l'existence vient de ce que l'on s'obstine à vouloir se représenter *séparés* des éléments qui, étant composants d'un même être, sont nécessairement unis.

La composition réelle n'a point pour conséquence nécessaire une division physique. L'être de la nature est un composé d'essence et d'existence physiquement un, indivisiblement un. La toute-puissance divine elle-même ne pourrait pas créer une existence à part de toute essence, attendu que l'existence de la créature est, par définition, ce par quoi une essence est existante [2]).

tatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quæ sit subjectum existentiæ.

» *Objicies secundo:* Existentia creata, sicut et aliæ res, propriam habet essentiam : sed non distinguitur realiter a propria existentia, alias existentiæ daretur existentia in infinitum; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

» *Respondeo,* dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiæ, sed de essentiis aliarum rerum, quæ participant existentiam, puta hominis, angeli, etc. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam, actio vero ut agat non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam ; ita et omne creatum quod existit, eget existentia a se distincta, qua fiat existens ; attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia, sed per se ipsam suo modo existit ». Goudin, *Metaph.,* q. 1, art. 4.

[1]) *Comm. in op. de ente et essentia,* V, q. 11, ad 4.

[2]) « Sicut accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia, ita debent dici magis concreata quam creata. Proprie vero creata, sunt subsistentia ». I[a], q. 45, a. 4. Capreolus,

Tout au moins veut-on imaginer *complets*, c'est-à-dire *actuels* l'un et l'autre les deux composants de la réalité existante.

C'est prêter à la réalité existante deux existences. La réalité, supposée *actuelle*, aurait son existence ; une autre existence serait supposée, bien inutilement, lui survenir.

Non, l'essence et l'existence d'une chose existante ne sont pas deux entités complètes, *actuellement distinctes* l'une de l'autre, objets de deux intuitions. La *composition* réelle d'*un* être n'est pas un voisinage, si immédiat fût-il, de *deux* êtres. Au contraire, la composition réelle d'*un* être exclut la distinction actuelle de *deux* êtres, immédiatement perceptibles. Seule la raison discursive mène à la conclusion que l'essence existante *doit* être composée d'une quiddité déterminée et de son actualisation. L'actualisation présuppose nécessairement la quiddité susceptible de l'actualité, mais il ne s'ensuit point que l'une s'identifie avec l'autre.

Mais enfin, dira-t-on, quelle que soit la relation de l'essence à l'existence, si l'une est autre chose que l'autre, l'être existant n'est donc plus *un* être. Ceci nous amène à préciser la relation entre l'essence et son existence.

54. Relation entre l'essence et l'existence. — Le langage couramment employé dans la présente controverse prête aisément à des malentendus. Nous ne l'avons pas complètement banni parce qu'il est consacré pas un usage général, mais il n'est pas heureux. On dit qu'il y a entre l'essence et l'existence une distinction réelle pour affirmer qu'il n'y a pas qu'une distinction logique entre le concept d'essence et celui d'existence ; on veut dire que *la chose existante*, indépendamment de la pensée, est *réellement composée*.

commentant ce passage, ajoute fort justement : « Ex quo patet quod, cum, secundum Aquinatem, esse quo creatura formaliter est, non subsistat, quod ipsum non creatur proprie, sed concreatur. Et consequenter, non est proprie creatura, sed concreatum quid ». *Ibid.*

Toutefois, les composants de ce composé ne sont pas deux choses actuellement distinctes, ainsi que l'expression *distinction réelle* pourrait le faire croire. La possibilité d'une composition réelle en *un* être est incompatible, au contraire, avec une distinction réelle, en lui, de deux êtres actuels. L'essence n'est donc pas un être actuel, mais une puissance réelle à laquelle répond l'existence, raison de l'actualisation de la puissance en l'être existant.

On saisira mieux, après ces explications, où gît l'équivoque que nous avions à dissiper.

On est tenté de se figurer l'existence comme un revêtement extérieur de l'essence. L'essence est une chose, se dit-on, l'existence en est une autre ; on imagine la première posée au-dessous, la seconde au-dessus et l'on se demande alors comment deux entités superposées pourraient n'en faire qu'une.

L'imagination nous trompe.

Nous n'imaginons que ce que les sens ont perçu. Or les sens ne perçoivent ni essence, ni existence ; ni substance sans accidents, ni accidents sans substance ; ils ne perçoivent que ces unités concrètes qui enveloppent à la fois l'essence, substance et accidents compris, et l'existence. Mais l'imagination n'a pas qualité pour résoudre les problèmes métaphysiques.

Avicenne faisait de l'existence une sorte d'*accident* de la substance. Saint Thomas le lui reproche. L'existence n'est point, observe-t-il, un simple accident inhérent à l'essence, elle tient, pour ainsi dire, du fond essentiel de l'être [1]).

Elle n'est point non plus comparable, sous tous rapports, à la *forme* des composés matériels.

[1]) « Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiæ; et ideo, hoc nomen, ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia ». S. Thomas, in *IV Metaph.*, lect. 2.

La forme substantielle, en effet, a besoin de s'unir à la matière pour pouvoir exister ; mais ni la forme seule, ni la forme unie à la matière ne sont principes de l'existence ; la substance corporelle complète est un sujet encore potentiel dont l'acte est l'existence. « Esse est ultimus actus ».

La forme simple des substances immatérielles est, de même, un sujet potentiel qui a besoin de recevoir l'acte de l'existence : « Esse est actualitas omnis formæ » [1]).

Pour saisir la relation de l'essence à l'existence, il faut donc s'élever plus haut que la composition de la matière et de la forme dans les substances corporelles ; il faut monter jusqu'aux notions de puissance et d'acte dont la matière et la forme sont une application particulière. « Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam » [2]). « In omni creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum » [3]).

Aussi, bien que les relations de la matière avec la forme dans la composition des corps relèvent de la *physique* — nous disons aujourd'hui de la *cosmologie*, — les relations de puissance et d'acte, au contraire, de sujet perfectible et de principe perfectif, et, par voie de conséquence, d'essence et d'existence, sont strictement du ressort de la philosophie première [4]).

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 3, a. 4.

[2]) *Ibid.* Voir Lorenzelli, *Phil. theor. Institut.*, I, pp. 270 et suiv.

[3]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 54, a. 3.

[4]) « Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit compositio ex actu et potentia... (Etenim) esse non est proprius actus materiæ sed substantiæ totius... Unde in compositis ex materia et forma ipsa substantia est ipsum quod est ; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est ; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex sub-

Nous devrons reparler de la puissance et de l'acte dans la *Troisième Partie.*

Nous voici au terme de l'analyse métaphysique de la substance première. Réunissons-en les résultats.

55. Résumé de l'analyse métaphysique de la substance première. — Ce quelque chose de concret, τόδε τι, qui tombe sous l'expérience et fait l'objet principal de la métaphysique, est donc une substance individuelle, concrète, se suffisant pour subsister et pour accomplir certaines opérations caractéristiques, et douée d'existence.

La substance ainsi comprise répond au premier chef à la notion d'*être.*

Cependant, l'*être* se prend en plusieurs autres acceptions, que nous indiquerons rapidement avant de clore cette *Première Partie.*

§ 7

LES MULTIPLES ACCEPTIONS DE L'ÊTRE

56. Sens principal et sens dérivés du mot « être ».

L'être a des sens multiples, fait remarquer Aristote ; τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς [1]).

stantia et esse, quæ a quibusdam dicitur, ex *quod est* et *esse,* vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem, ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero, ex ipsa substantia, jam composita, et esse, quæ etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio materiæ et formæ. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici ; quæcumque vero sunt propria materiæ, et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis ». *Cont. Gent.,* II, 54.

[1]) *Met.*, IV, 2. — Cfr. Brentano, *Von der mannigfaltigen Bedeutung*

I. L'être, au sens principal du mot, est donc ce quelque chose de concret, τόδε τι. Grammaticalement nous l'exprimons par un *nom*, un *substantif*.

On y distingue trois acceptions :

1° L'être est le composé total, comprenant à la fois la substance qui existe et l'acte par lequel elle existe : τόδε τι, τὸ σύνολον. Cette acception est la plus obvie ; elle s'exprime en latin par le mot *ens* pris substantivement ; *ens* est alors un nom concret signifiant *aliquid habens esse*, ce qui possède l'existence.

2° L'être est la *chose*, οὐσία, *res*, l'*essence*, qui est dite exister et que l'on distribue en dix catégories. « Hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit esse, sic significat *essentiam rei*, et dividitur per decem genera ».

3° L'être est l'*existence*, τὸ εἶναι, *esse actus essendi*. L'être, dans cette acception, peut aussi se traduire en latin par le mot *ens*, mais alors *ens* a la valeur d'un participe présent, il est strictement synonyme de *existens*. « Hoc nomen *ens* imponitur ab actu essendi » [1]).

Dans la seconde acception, l'être ἡ οὐσία, désigne tantôt l'essence *spécifique*, tantôt l'essence *individuelle* et *personnelle*.

des Seienden nach Aristoteles. Freiburg im Br., 1862. — Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, S. 15. Luzern, 1897.

[1]) *In Met.*, IV, lect. 11. — Sylvestre de Ferrare distingue avec rigueur ces deux nuances du *ens* latin, selon qu'il est participe ou substantif. « Considerandum, écrit-il, quod licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum, importet esse, — utroque enim modo ens significat quod habet esse — tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim *participialiter* sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tanquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum hujus concreti : *ens;* id autem quod habet esse importatur secundario tanquam susceptivum esse, sicut album, primo et formaliter importat albedinem, quod est ejus abstractum, secundario autem importat subjectum, eo quod ipsam albedinem significat per modum alteri inhærentis. Si autem *nominaliter* sumatur, sic esse non est ejus abstractum sed essentia, ideo principaliter ejus significatum

L'essence *spécifique* est l'objet direct de la pensée abstractive, le terme de nos définitions. Aristote l'appelle ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι : les scolastiques l'expriment par les mots *quiddité, essence, substance, nature.*

Les subtances corporelles sont composées, οὐσία σύνθετος, leurs parties composantes sont la matière (ὕλη) et la forme (εἶδος, μορφή) ; comme la réalisation de la substance corporelle implique l'union de la matière et de la forme, celles-ci portent aussi le nom d'essence, οὐσία ὡς ὕλη, ὡς ὑποκειμένη, substance matérielle, οὐσία κατὰ τὸ εἶδος, substance formelle.

L'essence *individuelle* et *personnelle* est la quiddité avec ses accidents appropriés, unifiée et immédiatement susceptible de l'acte d'existence, τόδε τι, τὸ καθ' ἕκαστον, ὑπόστασις.

Lorsque l'on compare l'essence individuelle à l'essence abstraite, la première s'appelle οὐσία πρώτη, substance première, substance dans l'acception éminente, originale et principale du mot, οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, tandis que les essences abstraites sont les οὐσίαι δεύτεραι, substances au sens dérivé du mot. Les substances, dans l'acception dérivée du mot, sont les *espèces* et les *genres,* τὰ εἴδη καὶ γένη,

4° On peut aussi comparer la substance individuelle aux accidents qui lui sont inhérents ou la modifient ; on l'appelle alors d'un nom distinctif, τὸ ὑποκείμενον, le sujet, tandis que l'on désigne l'être accidentel ou modal par l'expression ὄν κατὰ συμβεβηκός.

A proprement parler, la substance seule mérite le nom d'être ; les accidents ne sont, en effet, des êtres qu'à la condition de présupposer un sujet auquel ils soient inhérents ; leur

non est esse, sed essentia : esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur; sic si lapis dicatur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundario, tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem ejus tanquam principale significatum ». Fr. de Sylvestris Ferrariensis, in *I Cont. Gent.,* cap. XXV.

vrai nom n'est pas *être*, mais plutôt *être d'un être*, ὄν ὄντος, *ens entis* [1]).

II. Dans les acceptions précédentes, l'être est *réel, res*, *ens ratum ;* soit que nous le considérions existant, soit que nous fassions abstraction de son existence, soit même que nous le regardions comme possible, il est ce qu'il est, indépendamment de la pensée qui le considère : cet être, réalisé ou réalisable dans la nature, est l'être *réel.* Il est ὄν ἔξω τῆς διανοίας, τὸ ἔξω ὄν.

A l'être réel s'oppose l'être irréel ou *de raison,* dont l'objectivité est tout entière le fruit de la pensée.

L'intelligence a, en effet, le pouvoir de se représenter des *objets* qui ne sont ni réalisés ni réalisables dans la nature ; ils sont *objets représentables,* rien de plus ; on les oppose aux *choses*, aux *entia rata* sous le nom de *ens rationis, être de raison, être logique, être objectif ;* « ens rationis, cum in re nihil ponat et in se non sit ens, formatur tamen seu accipitur ut *ens a ratione* » [2]). La *négation*, par exemple, la *privation* de la vue, les *relations* appelées *relations de raison,* notamment la relation de l'universel avec les sujets auxquels il est applicable, sont autant de termes objectifs qui ne répondent à aucune réalité positive. Aristote les appelle ὄν ἐν διανοίᾳ, les scolastiques, *ens rationis*, *ens in mente.*

[1]) Ces accidents s'appellent des êtres, dit Aristote, parce que l'être proprement dit, la substance, les possède. Τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. *Met.*, lib. VI, cap. I.

[2]) « Aliquid interdum objicitur seu consideratur a ratione quod non habet in se aliud reale ac positivum esse præterquam objici intellectui seu rationi de illo cogitanti et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione scilicet objective et non habet alium nobiliorem ac magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet *esse objective tantum in intellectu,* seu esse id, quod a ratione excogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat ». Suarez, *Metaph.*, disp. LIV, sect. 1 ; cfr. sect. 6.

Saint Thomas, rapprochant l'être de raison de l'être réel, écrit : « Philosophus primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem prædicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente »[1]).

III. L'être, n'importe à quelle catégorie il appartienne, signifie tantôt quelque chose d'*actuel*, ὂν ἐνεργείᾳ, tantôt quelque chose de *potentiel*, ὂν δυνάμει.

L'être de raison, lui-même, peut être considéré à ce double point de vue, *en acte* ou *en puissance*.

« Ponit (Aristoteles) distinctionem entis per actum et potentiam : dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim prædictis terminis, quæ significant decem prædicamenta, aliquid dicitur in actu et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit quod unumquodque prædicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quæ extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animæ et privationibus quæ sunt res rationis tantum »[2]).

IV. 1° Souvent, l'expression *ce qui est* désigne ce qui est *vrai*, l'expression *ce qui n'est pas* désigne le faux : ἕτερον δὲ τὸ ὂν ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος. Ainsi nous disons : le tout est égal à la somme de ses parties : *cela est ;* la partie n'est pas égale au tout : *cela est ;* au contraire, que le tout soit identique à une de ses parties : *cela n'est pas.*

Dans ces expressions et d'autres du même genre, qu'est-ce qui *est ?* qu'est-ce qui *n'est pas ?*

Le prédicat est identique au sujet ou appartient au sujet ; le prédicat n'est pas identique au sujet, n'appartient pas au sujet ; le prédicat doit, en conséquence, être uni au sujet ou séparé du sujet. Les mots *être*, *n'être pas*, expriment les relations d'identité ou de non-identité, d'appartenance ou de non-appartenance des termes d'une proposition, et consé-

[1]) S. Thomas, in *V Met.*, lect. 9. Cfr. Mercier, *Logique*, n. 19, note 1.
[2]) V. *Met.*, lect. 9.

quemment, l'union ou la séparation du sujet et de l'attribut : ils ont un sens « *copulatif* ».

L'être copulatif est un être de raison.

L'être copulatif est consécutif à l'être réel : parce qu'il y a des êtres dans la nature, nous pouvons, dans l'ordonnance de nos pensées, unir des termes objectifs ou les séparer. « Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas vel falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum *est*, prout est verbalis copula » [1]).

Néanmoins, on peut concevoir à la façon d'une réalité positive ce qui en soi n'est rien, et appliquer alors l'être copulatif aux objets de pure raison. « Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem, et hujusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo (secundum quod esse et est significant compositionem propositionis) modo. Dicitur enim quod cæcitas est, ex eo quod vera est propositio qua dicitur aliquem esse cæcum » [2]).

L'être copulatif s'exprime parfois sous forme de *nom* — comme dans l'exemple cité plus haut : le tout est égal à la somme de ses parties, voilà *une chose* qui est, *quelque chose* de vrai, — mais le plus souvent il s'exprime par un *verbe,* le *verbe être, copule* de la proposition. Ainsi l'on dit : le tout *est* égal à la somme de ses parties ; la cécité *est* un mal.

2° Il est d'autres cas où le *verbe* être n'est pas employé dans un sens seulement copulatif, mais exprime, outre le *lien* entre un sujet et un attribut, l'attribution de l'*existence actuelle* au sujet de la proposition [3]).

[1]) *In V Met.,* lect. 9.

[2]) *Ibid.*

[3]) « Esse dupliciter dicitur... Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem cujuslibet enuntiationis, quam anima facit ; unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animæ componentis et dividentis. Et sic esse attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis : dicimus enim

Exemples : Je *suis*, Pierre *est* ; c'est comme si l'on disait : Je suis un *être existant*, Pierre est un *être existant*.

En résumé, le mot *être* est un *nom* ou un *verbe*.

Comme *nom*, il désigne soit un être *réel*, soit un être seulement *objectif*, *de raison*.

L'être *réel* est, dans le sens *complexe* du mot, la *réalité existante*, ou, dans un sens *partiel*, abstractif, soit l'*essence*, à part de l'existence, soit l'*existence* qui actualise l'essence.

L'essence est tantôt l'essence *spécifique*, tantôt l'essence *individuelle ou personnelle*. L'essence désigne principalement la *substance première*, mais elle désigne aussi, secondairement, l'essence de n'importe quelle catégorie, parce que les dix catégories se rapportent à la substance première.

Toute entité, réelle ou de raison, peut être considérée *en acte* ou *en puissance*.

Comme *verbe*, l'être est susceptible d'une double acception, l'une *copulative*, qui trouve sa place dans l'expression du lien entre le prédicat et le sujet de nos jugements, l'autre *substantive*, dans *l'attribution de l'existence* à un sujet donné [1]).

57. Retour à l'objet de la métaphysique générale. — La métaphysique ne s'occupe ni du *verbe* ni de l'*être de raison*, ὄν ἐν διανοίᾳ, elle renvoie ces objets d'étude à la Grammaire générale et à la Logique ; elle ne traite que du *réel*.

Elle ne s'occupe pas directement de l'être *accidentel*, τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός. En effet, elle a pour objet l'être, comme tel, donc l'être commun à tous les êtres. Or, l'être accidentel n'appartient pas nécessairement à l'être, il n'est pas commun

cæcitatem esse. Alio modo *esse* dicitur *actus entis*, in quantum est ens, id est, quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura ; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quæ in decem generibus continentur ; unde ens tali esse dictum, per decem genera dividitur ». *Quodlib. IX*, q. 2, a. 3. Cfr. *Summ. Theol.*, I, q. 48, a. 2, ad 2.

[1]) On trouvera à la page 138 un tableau schématique de ces multiples acceptions de l'être.

à tous les êtres. Donc l'être accidentel n'est pas directement objet de spéculation métaphysique.

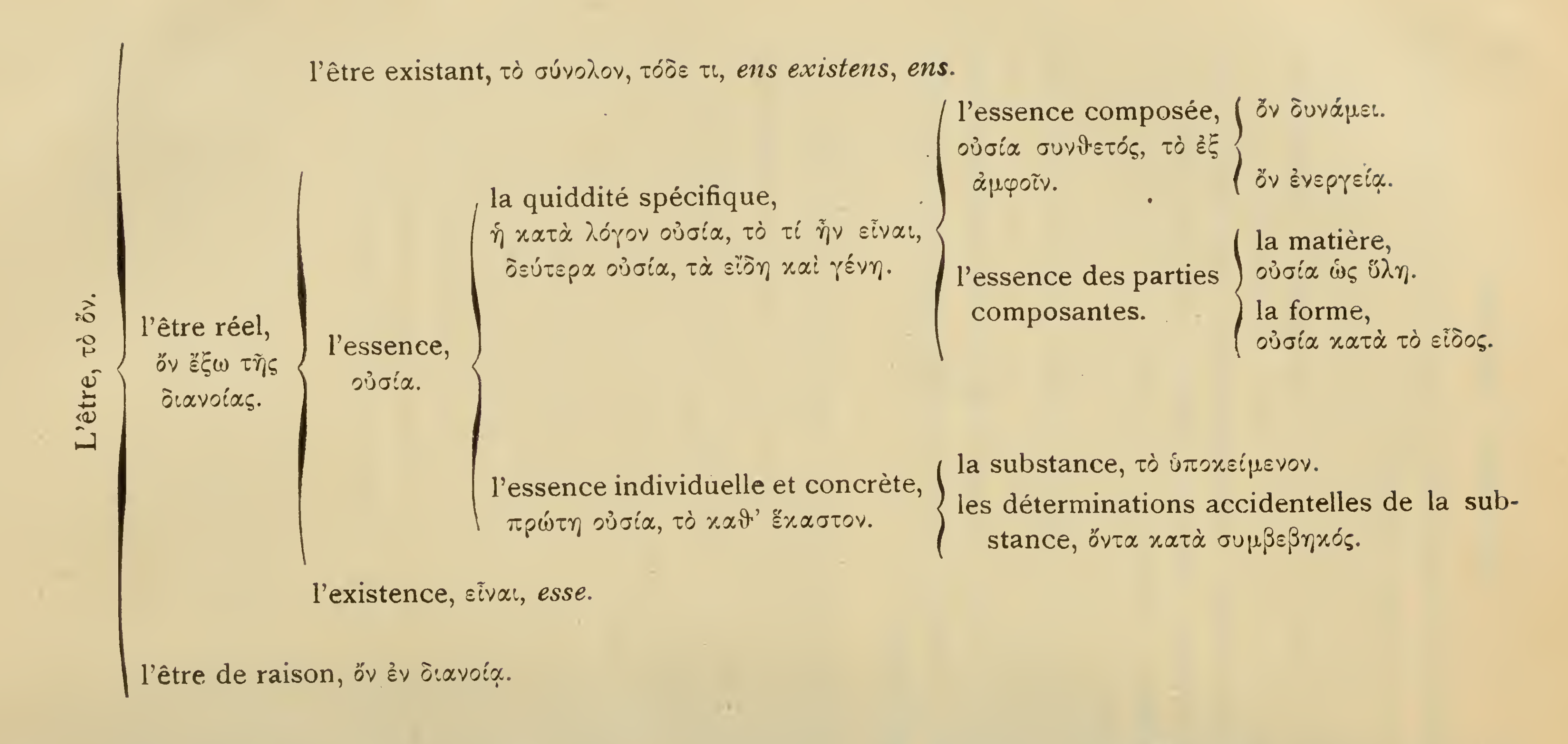
Il s'y rattache néanmoins d'une façon indirecte : en tant que la substance première, objet propre de la métaphysique, peut être influencée par des réalités accidentelles.

D'où la conclusion : La métaphysique a pour objet la substance première, πρώτη οὐσία, dans sa plénitude d'être ; elle en étudie et l'essence, tant spécifique qu'individuelle, et l'existence.

On a, dans une *Première Partie*, soumis cet objet à une vue d'ensemble.

Dans les parties qui vont suivre, on le considérera sous ses divers aspects, dans ses relations, dans ses divisions et dans ses causes.

N.B. La métaphysique s'occupe du verbe être considéré comme l'acte d'exister puisque être est l'acte ultime de l'être.



N. B. — Dans le tableau ci-dessus on a considéré l'être comme *nom*. Considéré comme *verbe*, l'être exprime tantôt l'être *copulatif*, tantôt l'acte d'*exister*.

DEUXIÈME PARTIE

Les propriétés transcendantales de l'être

§ 1

APERÇU PRÉLIMINAIRE. — LES TRANSCENDANTAUX

58. Objet de cette deuxième Partie. — Nous avons vu, dans les pages précédentes, que la métaphysique a pour objet l'être réel et ce qui concerne l'être réel comme tel.

Nous avons considéré l'être réel dans son acception principale ; nous l'avons soumis à l'analyse et nous avons comparé les unes aux autres les réalités que comprend son unité totale.

A l'essence de l'être se rattachent diverses *propriétés* ou *attributs*, — certaines *passions*, πάθη [1]), selon l'expression d'Aristote et des philosophes péripatéticiens, — qui, appar-

[1]) Les mots *propriété, attribut,* que nous employons ici comme synonymes, désignent une réalité qui, d'une part, ne s'identifie ni en tout ni en partie avec l'essence de l'être, mais présuppose cette essence et, d'autre part, convient nécessairement et universellement à cette essence présupposée. L'expression scolastique *passiones entis* a l'avantage de suggérer cette double idée. En effet :

En premier lieu, qui dit *passion, passio,* dit et un sujet présupposé qui reçoit la passion — pour pâtir, il faut déjà être — et quelque chose qui est reçu dans ce sujet. La passion n'est donc point l'essence de l'être, mais s'y ajoute.

En second lieu, ce qui s'ajoute à l'être comme tel, passio *entis* accompagne tout être, ne peut faire défaut à aucun être.

Le mot *propriété,* le *proprium* de la liste des prédicables, réunit aussi le double caractère que nous venons de signaler. Mais, d'abord il est

tenant à l'être *comme tel*, portent justement le nom de propriétés *métaphysiques*.

Comme ces propriétés appartiennent à l'être, elles sont communes à tous les êtres, elles dépassent en extension tous les genres d'êtres, « transcendunt omne genus », elles sont *transcendantales*.

Ces propriétés font l'objet de la seconde partie de la Métaphysique générale.

Leur étude présente un caractère éminemment *scientifique*. La démonstration scientifique ne consiste-t-elle pas, en effet, à prendre pour terme moyen la définition de l'essence d'un sujet et à faire voir comment cette essence rend raison des propriétés qui en découlent [1]) ?

Quelles sont les propriétés transcendantales de l'être ?

59. Enumération des propriétés transcendantales de l'être. — Dans une page magistrale de son traité *De veritate*, saint Thomas fait remarquer que, suivant le point de vue auquel on considère l'être, on peut le distribuer en genres, « diversa rerum genera », ou lui assigner des propriétés *transcendantales*.

Nous nous occuperons des « genres de l'être » dans la *Troisième Partie*.

Nous faisons ici l'étude des *transcendantaux*.

A ce point de vue, tout être peut être considéré soit *en*

un terme de *Logique* plutôt que d'Ontologie ; puis, dans son acception stricte, il désigne un concomitant nécessaire du genre ou de l'espèce ; or, l'être n'est ni un genre ni une espèce.

Le mot *attribut* a aussi, strictement parlant, une signification logique ; il est, d'ailleurs, plus imprécis que le mot *propriété*, car il ne désigne pas exclusivement les caractères *nécessairement* liés à ce sujet.

Cependant, bien que les termes *propriété* et *attribut* soient incontestablement défectueux, plus défectueux que le vieux mot *passio*, nous nous résignons à les adopter, parce que le mot *passion* a aujourd'hui un sens fixe, tout différent de celui que nous devrions lui faire exprimer.

[1]) *Logique*, nos 131 et suiv.

lui-même, absolument, soit *par rapport à autre chose, relativement.*

Considéré *en lui-même, absolument,* l'être est :

Positivement, une *essence*, une *chose ; essentia, res ;*

Négativement, une chose *non divisée, indivise, une :* l'unité n'est pas autre chose, en effet, que l'indivision.

Considéré *par rapport à autre chose, relativement,* l'être est :

Négativement, distinct d'autre chose, quelque chose, « divisum ab alio », « aliud quid » suivant le mot de saint Thomas.

Positivement, il est *vrai* et *bon ;* il est *vrai :* mis en présence d'une intelligence, il est *intelligible tel qu'il est ;* il est *bon :* mis en rapport avec la tendance naturelle des êtres, *il convient à cette tendance.*

Voici *in extenso* cette belle page de saint Thomas :

« Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens ; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ (lib. I, cap. 9). Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto ; quia quælibet natura essentialiter est ens ; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. (com. 1), quod ens non potest esse genus ; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo, ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis ; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi ; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera ; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens ; et ita est in aliis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens ; et hic modus *dupliciter* accipi potest : uno modo secundum quod consequitur omne ens *in se,* alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens *in ordine ad*

aliud. Si, primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid *affirmative vel negative.* Non autem invenitur aliquid *affirmative* dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi *essentia* ejus, secundum quam esse dicitur : et sic imponitur hoc nomen *res,* quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicæ, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. *Negatio* autem, quæ est consequens omne ens *absolute,* est *indivisio ;* et hanc exprimit hoc nomen *unum :* nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet *secundum ordinem unius ad alterum,* hoc potest esse dupliciter. Uno modo, *secundum divisionem unius ab altero,* et hoc exprimit hoc nomen *aliquid ;* dicitur enim aliquid, quasi aliud quid ; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, *secundum convenientiam unius entis ad aliud ;* et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. *Convenientiam* ergo entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum ;* ut in principio Ethic. dicitur : Bonum est quod omnia appetunt. *Convenientium* vero entis *ad intellectum* exprimit hoc nomen *verum* »[1]).

60. Division de la deuxième Partie. — Saint Thomas compte donc six notions transcendantales : *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum.*

Les notions qu'expriment *ens, essentia,* ont été étudiées dans la *Première Partie ;* aussi bien, elles ne sont pas des propriétés de l'être, mais l'être lui-même ; il nous reste donc, pour cette *Deuxième Partie,* les notions exprimées par les termes *aliquid, distinct d'autre chose, quelque chose ; unum, un ; verum, vrai ; bonum, bon.*

La *distinction* de l'être, propriété à raison de laquelle il est *quelque chose de distinct,* fera l'objet de quelques brèves observations (§ 2).

Puis, viendra l'étude de trois autres *propriétés* de l'être : l'*unité* (§ 3), la *vérité* (§ 4), la *bonté* (§ 5).

Après cela, on recherchera si le dénombrement auquel a

[1]) *De verit.,* q. I, art. 1.

été conduit saint Thomas est complet et l'on se demandera *en quel sens* les transcendantaux sont attribuables à l'être, à tous les êtres (§ 6).

Enfin, on traitera des *Premiers Principes* qu'engendre spontanément la notion générale de l'être (§ 7).

La *Deuxième Partie,* qui a pour principal objet les *propriétés transcendantales de l'être*, est donc divisée en sept paragraphes, dont le premier, — celui qu'on vient de lire, — a eu pour objet un aperçu préliminaire sur les transcendantaux.

§ 1. Les transcendantaux.

§ 2. La distinction.

§ 3. L'unité.

§ 4. La vérité.

§ 5. La bonté.

§ 6. En quel sens les attributs transcendantaux conviennent à l'être.

§ 7. Les premiers principes.

§ 2.

LA DISTINCTION

61. Genèse des notions de non-être, de distinction, de pluralité. — Le premier acte de la pensée se produit sous l'influence d'impressions sensibles, et a pour objet la notion indéterminée de *ce qui est,* de *chose.*

Supposons que, sous l'influence d'autres impressions sensibles, un second acte de pensée se forme et appréhende à nouveau *ce qui est,* une *chose.*

Pour préciser nos idées, supposons un enfant qui, au contact d'un corps froid, rugueux, se forme la notion intellectuelle d'*être*, de *chose.*

Supposons que, à un second instant, au contact de la

main chaude et caressante de sa mère, l'enfant se réprésente à nouveau la notion d'*être* ou de *chose,* rattachée, cette fois, à l'objet de ses nouvelles sensations.

Voilà à deux reprises, dans l'esprit de l'enfant, la notion d'*être* ou de *chose,* mais associée, chacune des deux fois, à des impressions sensibles différentes.

L'être concrété par les premières sensations n'est pas l'être concrété par les secondes : *l'un n'est pas l'autre.* L'esprit ne les confond pas, mais les *discerne* (*dis*, préfixe qui marque l'écartement et *cerno,* κρίνω, trier, séparer) ou, selon l'énergique expression de l'idiome gréco-latin, les *distingue,* c'est-à-dire les épingle séparément (*distinguere*, du préfixe *dis* et *stinguere* du grec στίζω, piquer).

Ainsi s'explique l'origine des notions de *non-être,* de *néant,* de *négation.*

Le *néant* est, par définition, la négation de l'être ; en italien, on dit *niente* (nè ente), d'où *nient, néant*, non-être ; en anglais, on dit *nothing*, *no-thing,* pas une chose [1]).

La négation de certains êtres ou de certaine dose d'être, est un néant *partiel ;* la négation de tous les êtres, le néant *complet.* Le néant *absolu* est la négation et de l'existence et du possible, le contraste illimité avec l'être.

Ces notions de néant et de négation soulèvent un problème psychologique.

Lorsque l'on admet que nos idées viennent toutes de l'expérience, comment expliquer l'origine d'idées auxquelles ne répond dans l'expérience aucune réalité positive ?

Au fait, ces notions de *non-être* ou de *négation,* quand

[1]) Le mot latin *nihilum, non hilum,* fait image, mais est moins expressif. Le *hilum* (en français le *hile,* point d'attache par où la graine adhère au funicule et en reçoit les sucs nourriciers) désigne un petit point noir à peine perceptible au bout de la fève. D'où l'expression : pas même la matière de ce petit point noir, *non hilum, nihilum.* En néerlandais, *niets (niet iets),* pas un peu, *pas* même *un peu.*

l'esprit les assume, n'introduisent en lui aucun élément nouveau. Elles proviennent du sentiment qu'un ou plusieurs objets doivent être écartés de la pensée. Comme telles, elles ressortissent bien à l'expérience, car l'objet de l'expérience n'est pas seulement les choses extérieures, mais encore les faits dont nous avons le sentiment.

Quand je pense à un nègre et que je dis qu'il n'est *pas blanc*, *j'éprouve* que, pour me représenter le nègre tel qu'il est, je dois éloigner de moi l'idée de blanc. Lorsque je dis : ce peuplier *n'est pas* un chêne, je veux signifier que la représentation du peuplier me commande d'exclure celle du chêne.

Notre vie journalière nous met ainsi très souvent en présence de choses incompatibles — que nous ne pouvons éprouver ensemble, *pati-cum*, — que nous nous sentons obligés d'isoler, pour nous les représenter distinctement. Tels sont la lumière et les ténèbres, le bruit et le silence, le chaud et le froid, le mouvement et le repos, ce qui précède et ce qui suit, etc. [1]).

La distinction entre une chose et ce qui n'est pas elle, nous fait considerer la première comme *quelque chose*, par opposition à *autre chose :* ce qui, à un premier moment, nous apparaissait indistinctement comme une chose, se présente désormais comme *quelque chose de distinct d'autre chose* [2]).

Les Anglais ont un mot heureux pour désigner abstraitement cet attribut indéfini à raison duquel les choses s'opposent comme *autres :* ils l'appellent *otherness*, traduction du mot scolastique *alteritas* ou *alietas*.

[1]) Ce pouvoir que possède l'esprit d'opposer à un être de raison, le néant, est remarquable. Un philosophe italien fait observer avec justesse qu'une erreur fondamentale du panthéisme hégélien consiste à confondre la négation, cette forme toute relative de la pensée, avec les déterminations *réelles* de l'être. Cfr. Caroli, *Logica*, p. 45. Detken, Napoli, 1883.

[2]) « Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens : secundo, quod hoc ens non est illud ens ». *Summ. Theol.*, 1ª, q. 11, art. 2, ad 4.

La répétition de l'acte par lequel l'esprit se représente *quelque chose de distinct*, engendre le concept de *plusieurs choses*, la notion d'une *pluralité indéfinie* [1]).

§ 3

L'UNITÉ

62. Objet du § 3. — Nous exposerons, d'abord, la notion de l'unité et nous ferons voir qu'elle est une propriété commune à tous les êtres (I).

Puis, nous montrerons comment la composition intrinsèque d'un être est conciliable avec son unité (II).

Enfin, nous rapprocherons, pour les opposer l'une à l'autre, l'unité transcendantale et l'unité prédicamentelle (III).

I

L'UNITÉ TRANSCENDANTALE ET LES NOTIONS CONGÉNÈRES

63. L'unité est l'indivision de l'être. — Nous en sommes donc à concevoir ce que nous percevons dans la nature, comme *quelque chose de distinct d'autre chose*. Ce chêne est *quelque chose*, cet homme est *quelque chose ;* mais aussi, ce champ est *quelque chose*, cette forêt, cette foule sont *quelque chose*.

Quelque chose s'applique-t-il dans le même sens à toutes ces choses ? Le procédé de distinction auquel nous avons spontanément recours pour mieux saisir ce qui est, classe d'abord un objet à part de tout le reste.

[1]) « Sic igitur patet quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur : quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, et per hoc sunt plura ». *In Boetii de Trinitate,* q. IV, a. 1, in C.

Puis, l'attention se portant sur cet objet déjà rangé à part, on essaie de lui appliquer le même procédé de distinction : ce quelque chose de distinct se prête-t-il à son tour à une division d'avec autre chose ?

Peut-être. Ce champ, cette forêt, cette foule sont, en effet, quelque chose où l'esprit distinguera plusieurs choses. Mais ce chêne, cet homme seront rebelles au procédé de distinction. L'esprit qui les a séparés du reste les voit en eux-mêmes *indivisés*. Même, d'une façon générale, après que nous avons une première fois séparé un être de ce qui n'est pas lui, il semble qu'il y ait toujours dans la pensée un moment d'arrêt où cet être nous apparaît *indivisé*. L'être considéré en lui-même *indivisé*, nous l'appelons *un :* « Unum nihil aliud significat quam ens indivisum »[1]. Percevoir une chose comme dépourvue de division au-dedans d'elle-même, c'est la voir une : « Unum non est aliud præter ens... est enim unum, ens indivisum »[2]. L'unité d'un être est son indivision intrinsèque : « ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur divisio ipsius in multa »[3]. Aristote écrit dans sa *Métaphysique :* τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστιν εἶναι, être un, c'est être indivis [4].

L'unité n'est-elle alors qu'une négation, la négation d'une division ?

Il faut s'entendre.

L' « être un », considéré *matériellement*, enveloppe, sans doute, une réalité positive, mais l'unité, dans son concept *formel,* la *ratio unius,* n'est, en effet, que l'indivision.

En d'autres mots, l'être concret que nous jugeons un, est une *réalité positive,* la *substance* même de l'être ; mais l'*unité* comparée à l'être ne lui ajoute qu'une négation.

[1]) *Summ. Theol.,* 1ª, q. 11, a. 1, in C.
[2]) *In IV Metaph.,* lect. 2.
[3]) *De potentia,* q. 3, a. 16, ad 3.
[4]) *Metaph.,* IX, 1.

« Unum quod convertitur cum ente non addit supra ens nisi negationem divisionis ; non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa ; est enim *unum* idem quod ens indivisum » [1]).

Nous devons faire voir, en premier lieu, que l'unité est une propriété transcendantale de l'être, et que, par conséquent, l'être et l'un sont permutables, *unum et ens convertuntur ;* en second lieu, que l'unité n'ajoute pas à l'être une perfection positive, mais est une simple négation, la *non-division* de l'être.

64. Tout être est un. — En effet, prenez un être quelconque : il est simple, c'est-à-dire indécomposable, ou il ne l'est pas.

S'il est indécomposable, assurément il est *indécomposé*, donc *un.*

S'il est décomposable, ou la décomposition est supposée possible, mais non effectuée, ou elle est supposée effectuée.

Dans le premier cas, les parties du composé sont considérées *formellement comme parties*, c'est-à-dire comme appartenant à un même tout dont elles sont les parties composantes, et alors nous sommes en présence de l'unité du *composé.*

Dans le second cas, nous n'avons plus affaire à l'être même dont nous nous demandions s'il est un ou multiple ; nous sommes en présence d'autres êtres, provenant de la décomposition à laquelle l'être d'abord considéré a donné lieu. La question de l'unité de l'être se pose alors à propos de chacun de ces produits : sont-ils indécomposables ou ne le sont-ils pas ? S'ils le sont, ils forment autant d'unités. S'ils ne le sont pas, leurs parties, par la raison même qu'elles sont des parties, forment, en leur réunion, *un* composé : donc, alors encore, le sujet est un et ne peut être qu'un [2]).

[1]) *De potentia,* q. 9, a. 7, in C.

[2]) Nous n'avons fait, dans tout ce développement, que traduire libre-

Aussi bien, qui pourrait concevoir un être autrement qu'affecté d'indivision, un être qui fût à la fois lui-même et plusieurs : cet atome de fer, qui fût plus d'un atome de fer ; cette molécule d'eau, qui fût une molécule et une autre molécule ; ce chêne, ce lion, cet homme, dont chacun fût soi-même et simultanément plusieurs ?

65. L'unité n'ajoute à l'être aucune perfection positive. — Supposé, en effet, que l'unité ajoutât à l'être une perfection positive, celle-ci serait quelque chose de réel, un être ; cet être serait donc *un*, attendu que tout être est un. Mais, alors, l'unité de cet être surajouté impliquerait à son tour une nouvelle perfection positive, donc un nouvel être, se greffant sur le précédent et nous irions ainsi à l'infini, accumulant perfection sur perfection pour expliquer l'unité d'un premier sujet.

Cette conséquence n'est pas admissible. D'où la conclusion : l'unité transcendantale n'ajoute à l'être aucune réalité positive ; elle est l'indivision de l'être, pas autre chose [1]).

ment les lignes suivantes de saint Thomas : « Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione ; et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem ». *Summ. Theol.*, Iª, q. 11, a. 1, in C.

[1]) « Dicunt ergo quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam ; quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, id est, indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quæ sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum ». In *I Sent.*, disp. XXIV, qu. 1, a. 3, in C.

66. L'être, le non-être, la distinction, la pluralité indéfinie, l'unité, la multitude. — Tout d'abord, nous concevons l'être ; puis, au moyen de la négation, nous le concevons à part de ce qui n'est pas lui, nous le distinguons du non-être ; la distinction de l'être et du non-être est une première division rudimentaire : puis, considéré en lui-même, dans son indivision, l'être est conçu comme une *unité*.

La distinction de l'être et du non-être engendre une première notion de pluralité (**61**), mais de pluralité *indéfinie*, car le non-être, comme tel, n'offre à l'esprit aucun contenu *positif*, moins encore un contenu positif *distinct*.

Mais lorsque l'esprit est en possession du concept d'*unité*, il peut, par répétition, se représenter ensuite d'autres êtres à l'état d'indivision, comme d'autres unités ; comparer entre elles ces *unités*, les voir *distinctes* les unes des autres : Le concept de plusieurs unités distinctes est le concept de *multitude*. « Sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum ; deinde sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum » [1]).

L'*unité* implique *une négation :* l'indivision intrinsèque de l'être. La *multitude* implique *deux négations :* l'indivision interne des êtres compris dans la multitude, et la distinction par laquelle chacun d'eux est mis à part des autres. Elle y ajoute une *liaison* qui constitue l'*unité de la pluralité.*

Autre est donc la première notion de pluralité indéfinie, autre la notion de multitude d'unités distinctes. La première ne présuppose que la notion positive d'être et la négation par laquelle, à l'être, l'esprit oppose indéterminément le non-être ; la seconde présuppose, outre la notion positive d'être et l'élimination du non-être, les notions intercalaires, de plusieurs unités distinctes et réunies.

[1]) S. Thomas, *De potentia,* q. 9, a. 7, ad. 15.

En effet, pour opposer à l'être le non-être, il n'est pas nécessaire de savoir si le non-être exclut une ou plusieurs réalités positives ; mais, pour concevoir la diversité propre aux éléments distincts de la multitude, il est nécessaire de concevoir positivement ces éléments, de les avoir simultanément devant l'esprit et de les comparer [1]).

Voici donc quelle est, en résumé, la suite logique des premières notions de l'intelligence : l'être ; le non-être, la division d'avec autre chose ou la distinction, la pluralité indéfinie ; l'unité ; la distinction de plusieurs unités ou pluralité définie ; les unités distinctes réunies ou la multitude. Ces notions sont le fruit des premières opérations intellectuelles qui se suivent en cet ordre : la conception ; la négation ; la division, au sens rudimentaire du mot ou la distinction ; la négation de la division intrinsèque ; la distinction de diverses unités et leur synthèse en une même pensée. Ces conclusions ne sont, d'ailleurs, que le commentaire de ce passage remarquable de saint Thomas d'Aquin :

« Ce qui tombe tout d'abord sous les prises de l'intelligence, c'est l'être ; puis vient aussitôt la négation de l'être ; du rapprochement

[1]) « Talis ordo originis pluralitatis intelligendus est, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt plura. Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum ; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis... Quamvis autem divisio præcedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas : quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse, cum divisio sit per affirmationem et negationem ; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde præsupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur ». *In Boet. de Trinit.*, q. 4, a. 1, in C.

On remarquera l'opposition faite par saint Thomas entre *divisio* et *diversitas*.

Divisio, di-videre : mettre à part, priver de.

Diversitas, di-vertere, renferme l'idée de rapporter, d'opposer l'un à l'autre (versus) les termes présents à l'esprit.

de ces deux concepts, jaillit la notion de division (car, de ce que l'on connaît qu'une chose est ceci et non cela, on la conçoit comme séparée de ce qui n'est pas elle). En quatrième lieu, l'on se rend compte que l'être premièrement considéré n'est point intrinsèquement divisé : c'est la notion d'unité. Enfin, deux êtres apparaissent-ils distincts l'un de l'autre tandis que chacun d'eux, cependant, est un en soi : c'est la notion de multitude. Et ces deux conditions sont pour cela nécessaires, car l'esprit aurait beau saisir des êtres comme divisés entre eux, s'il ne saisit pas en même temps que chacun de ces êtres est un, il n'atteindra pas à la notion de multitude »[1]).

67. Une difficulté relative à la suite logique des notions d'être, de distinction, d'unité, de division. — L'unité est l'indivision. Or la notion d'indivision étant négative — la négation d'une division — est postérieure à celle de division. Mais, d'autre part, la notion de division est elle-même négative, et semble présupposer l'unité : car enfin, que diviserait-on si ce n'est *un* tout divisible ?

L'objection provient de ce que le mot *division* est en réalité amphibologique : il est appliqué, en effet, dans une première acception, à la *négation*, « negatio entis », et alors il est pris au sens étymologique (di-videre : mettre à l'état séparé) ; mais il est appliqué, ensuite, dans une acception dérivée, qui est le sens usuel, pour signifier la désagrégation d'une unité en ses parties.

Dans la note ([1]) citée à la page précédente, saint Thomas a évité le danger d'équivoque, en opposant l'un à l'autre les deux mots *divisio* et *diversitas*.

[1]) « Primum quod in intellectum cadit, est ens ; secundum vero est negatio entis ; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab illo). Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum. Quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum ». *De potentia,* q. 9, a. 8, ad 15.

Distinguer, par une simple négation, cet être que voici, cette pierre, cet arbre, des autres êtres, quels qu'ils soient ou quels qu'ils puissent être, c'est opérer une première *division ;* non point la division de cet être, de cette pierre, de cet arbre, envisagé en son unité *intrinsèque*, mais une division *extrinsèque*, par laquelle cet être, — pierre, arbre, — est séparé de tout ce qui est hors de lui. Le concept de division, dans l'acception première du mot, « negatio entis », comprend une notion positive, celle de cet être que voici, et une notion négative, la notion indéterminée d'*autre chose que lui ;* mais *ce quelque chose d'autre*, que l'esprit écarte par sa négation, n'est pas encore considéré en son unité *intrinsèque*, comme constituant « *un* tout divisible en plusieurs parties ». Il y a donc une première division, simple négation, qui ne présuppose point le concept d'une *unité* à diviser.

Le fait d'exclure indéterminément du champ de la conscience tout ce qui n'est pas un être donné, est l'origine même de la *notion générale de division* [1]).

Muni de cette notion, l'esprit poursuit son œuvre et s'enquiert si la réalité positive qui lui est présente est elle-même tout ce qu'elle est ou s'il y a lieu de distinguer en elle ce qu'elle est et autre chose qu'elle-même. Or, elle lui apparaît en elle-même ce qu'elle est, dépourvue de division interne. Fussent-ils divisés en fait, les êtres de la nature nous apparaîtraient, à première vue, comme non-divisés ; le multiple nous apparaît confusément comme un, avant de se révéler distinctement comme plusieurs [2]) ; l'esprit entre donc ainsi en possession de l'idée d'indivision *interne :* cette idée négative s'exprime par le terme positif *unité.*

La négation de cette unité interne est « la division d'*un* tout divisible en plusieurs parties ».

[1]) « Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis ». *Summ. Theol.*, Ia, q. 11, a. 2, ad 4.

[2]) *De potentia,* q. 9, a. 7, ad 15.

Bref, on ne définit pas la division, de prime abord, par la négation de l'unité, mais par la négation de l'être ; la notion d'unité est consécutive à cette première négation et sert elle-même de point de départ à une nouvelle notion de la division, celle de la division interne d'un tout en parties. Dès lors, on ne tourne pas dans un cercle quand on définit l'unité par l'absence de division.

Nous voici donc fixés sur la suite logique des idées d'être, de non-être, de division, d'unité, de multitude. Disons un mot de l'*unicité* et de l'*identité* et parcourons, ensuite, les diverses formes de l'unité transcendantale.

68. L'unicité. — L'unicité est une notion négative, la négation de la pluralité ou de la multitude.

Il y a unicité *de fait* et unicité *essentielle.*

Supposons que l'on appelle *univers*, l'ensemble des êtres matériels ayant une action les uns sur les autres et soumis aux mêmes lois générales, et admettons que tous les êtres matériels existants sont soumis à ces lois : nous dirons qu'il y a un univers *unique.*

Ce n'est là qu'une unicité *de fait ;* il ne serait pas impossible à Dieu de créer un second univers régi par d'autres lois.

L'unicité essentielle n'appartient qu'à Dieu : seul Dieu est *essentiellement* immultipliable.

69. L'identité. — L'esprit peut envisager les choses à différents points de vue, y considérer notamment la substance, soit individuelle, soit spécifique ou générique ; la quantité ; la qualité.

Par leur quantité, les choses sont *égales* ou *inégales ;* par leurs qualités, elles sont *semblables* ou *dissemblables ;* par leur substance, elles sont les *mêmes* ou *diverses.*

La négation de la diversité, c'est l'*identité.*

La négation de la diversité spécifique est l'*identité de nature.*

La négation de la diversité individuelle est l'*identité proprement dite.*

Les arbres d'une allée sont individuellement distincts les uns des autres, ils sont *divers ;* mais, que l'on se représente un de ces arbres deux fois et que l'on mette en face l'un de l'autre les objets de ces deux représentations : on verra qu'ils ne représentent pas deux arbres de la nature, mais *le même* (idem), *identique.*

Nous avons fait remarquer déjà que la permanence de l'unité substantielle de l'individu n'implique pas son identité sous tous rapports : en ce sens *individualité* n'est pas *identité.*

70. Les différentes espèces d'unité transcendantale. — L'être dont s'occupe principalement la métaphysique générale, c'est la substance. Tout être substantiel est *un,* son unité est son *indivision.* Or la substance est ou bien la quiddité abstraite, — soit celle d'un genre suprême ou subordonné, soit celle du type spécifique — ou bien le sujet individuel complet, celui-ci ou celui-là.

Autre est donc l'indivision ou l'*unité formelle,* générique ou spécifique d'une quiddité abstraite, autre l'*unité individuelle* propre à chaque individu.

Comme la matière est le principe qui individualise les substances corporelles, l'unité individuelle de celles-ci est dénommée à bon droit unité *matérielle ;* on la dénomme aussi *numérique,* car des êtres dont chacun possède son unité individuelle sont les unités constitutives du *nombre.*

Cajetan fait observer avec raison que dans un même être individuel, il y a autant d'*unités formelles* qu'il y a de caractères quidditatifs — génériques ou spécifiques — susceptibles d'être envisagés à part et de faire fonction de prédicats dans le jugement : « Oportet secundum numerum prædicatorum essentialium esse numerum unitatum formalium in quolibet individuo ».

A l'unité transcendantale attribut de l'être réel, opposons

en passant, pour mémoire, l'unité *logique,* c'est-à-dire l'universalité de l'être abstrait, son applicabilité à des sujets individuels en nombre indéfini.

L'unité transcendantale de l'être réel est, avant tout, l'unité de la substance. L'accident, en effet, n'est pas, à proprement parler, un être, mais une entité accessoire d'une substance présupposée, *non tam ens quam ens entis.* Ce qui a trait à l'unité des accidents concerne donc directement l'unité de la substance sujet de ces accidents.

L'unité formelle et l'unité individuelle de la substance ont été suffisamment étudiées dans la *Première Partie*, sauf un point délicat : les diverses formalités d'un même être singulier les unes par rapport aux autres, ou « les *degrés métaphysiques* » de l'être ; mais ce problème se rattache à l'étude de la composition des êtres, dont nous devons parler d'abord.

71. L'unité de composition : problèmes à résoudre. — L'unité n'est pas la simplicité. L'être simple n'est pas divisible ; l'être un peut être composé et par conséquent divisible ; pour être *un*, il suffit qu'il soit *indivis.*

On a donc distingué une unité d'*indivision,* propre à l'être indivis mais divisible, *ens indivisum actu*, et une unité de *simplicité,* propre à l'être qui est à la fois indivisé et indivisible, *ens indivisum actu et potentia.*

Or, qu'un être indécomposable, dans lequel il n'y a ni ne peut y avoir de parties, soit *un* être, c'est chose aisée à comprendre. Mais qu'un *composé*, dans lequel il entre des réalités diverses, soit véritablement *un,* cela se comprend moins.

Comment donc la composition des êtres se concilie-t-elle avec leur unité ?

Première question : L'essence est composée de plusieurs parties que l'on appelle *métaphysiques :* comment l'unité de l'essence se concilie-t-elle avec l'existence de parties métaphysiques ?

Seconde question : Les êtres de la nature sont composés de parties *physiques*, les unes substantielles, les autres accidentelles : comment l'unité de l'être se concilie-t-elle avec sa composition physique ?

L'examen de ces deux questions délicates nécessite l'exposé de plusieurs notions préliminaires qui feront l'objet des numéros suivants.

72. La notion générale de composition. — Prise dans toute sa latitude, la notion de composition est triple : *logique*, *physique ou métaphysique.*

La composition *logique* ne nous intéresse pas directement. Nous ne faisons que la mentionner en passant, à l'effet d'éclaircir par leur contraste avec elle, les compositions *physique* et *métaphysique.*

La *composition logique* est l'œuvre exclusive de l'intelligence. Celle-ci a le pouvoir d'universaliser les objets qu'elle a abstraits de l'expérience ; elle universalise, par exemple, la notion d'homme en attribuant la *nature humaine* à tous les individus humains ; la notion universelle : *les hommes en général*, *tous les hommes*, devient ainsi un *tout logique* et chacun des sujets compris dans l'extension de cette notion universelle, devient une *partie logique* de ce tout.

En métaphysique, on s'occupe exclusivement de l'être réel et, par suite, de la composition *réelle*, soit physique, soit métaphysique.

Lorsque les parties du composé sont distinctes les unes des autres *physiquement*, c'est-à-dire, dans la nature elle-même, indépendamment de la pensée, elles s'appellent parties *physiques*, leur composition est *physique*, et le tout qui en résulte est un tout *physique.*

Lorsque les parties répondent à des *concepts* distincts d'une même chose, leur composition est *logique :* elle est, soit *purement logique*, soit *fondée* et *virtuelle.*

La composition *purement logique* ne présuppose aucune

composition antérieure à l'acte de la pensée et indépendante de la pensée.

La composition *virtuelle* suppose un certain fondement dans l'objet lui-même ; elle tient à une double cause : à la richesse de compréhension de la chose à connaître et à l'incapacité relative du connaisseur. En effet, lorsque nous voulons nous former une connaissance complète de la perfection complexe d'un être contingent, nous avons besoin de recourir à des concepts multiples qui vont se perfectionnant progressivement, sous formes de *genres* et de *différences ;* la composition de ces concepts s'appelle *métaphysique* et le résultat qu'elle produit porte plus spécialement le nom de *tout métaphysique* [1]).

Il est presque superflu de dire que le tout dont nous aurons à étudier la composition, c'est la substance, la seule qui réalise rigoureusement le concept d'unité *(unum simpliciter) ;* accessoirement nous parlerons de la composition des êtres qui ne possèdent qu'une unité *relative* ou *accidentelle (unum secundum quid, unum per accidens).*

Nous devons insister sur les notions qui précèdent, parce que les termes *physique, logique, métaphysique*, lorsqu'ils sont appliqués à la composition des êtres, sont souvent interprétés par les auteurs de façons très différentes.

Quels sont donc *les différents types de composition physique et de composition métaphysique de l'être substantiel ?*

73. Types de composition physique. — 1. Ainsi qu'on

[1]) L'appellation de *métaphysique* lui convient précisément parce qu'elle suppose toujours dans le sujet composé, une composition réelle soit de matière et de forme (composition physique), soit tout au moins d'essence et d'existence (composition dans l'ordre métaphysique proprement dit). L'être métaphysiquement simple est le fondement des *distinctions virtuelles incomplètes* qui ne donnent lieu à aucune composition véritable, par genre et par espèce. Les transcendantaux sont également au-dessus des genres et des espèces ; on ne peut leur assigner de différence spécifique, d'addition proprement dite *(additio proprie dicta).*

le fait voir en Cosmologie, la substance corporelle comprend deux éléments co-substantiels, incomplets l'un et l'autre ; ils se complètent l'un l'autre, par cela même qu'ils forment la réalité substantielle totale, le corps.

Les deux parties constitutives de la substance corporelle s'appellent matière première et forme substantielle, ou, plus brièvement, matière et forme : deux parties *physiques constitutives* des composés substantiels de la nature.

2. La substance corporelle a pour première propriété la quantité et, par une suite naturelle, l'étendue dans l'espace. Or, ce qui est étendu est divisible. Les parties qui résultent de la division d'un corps étendu sont des parties *physiques*, *quantitatives* ou *intégrantes*. On les appelle plus spécialement *quantitatives* dans les composés inorganisés, *intégrantes* lorsqu'il s'agit d'éléments organisés qui forment solidairement l'intégralité d'un organisme vivant.

Ces deux premiers types de composition *matérielle* sont, pour plusieurs auteurs, les seuls qui justifient le nom de composition *physique*. Pour d'autres, et nous sommes de ceux-là, cette appellation doit s'étendre à tous les types de composition *réelle*, peu importe que le composé soit ou ne soit pas matériel. Dès lors, nous faisons rentrer aussi dans les types de composition physique, certains composés que d'autres appellent métaphysiques. Mentionnons-les :

3. Conformément à la théorie exposée plus haut sur l'individualisation des substances corporelles, il y a, entre l'*essence formelle* et l'*individu*, une distinction réelle et, dans le tout individuel, un nouveau type de *composition physique*.

4. Nous savons aussi qu'une composition du même genre se trouve réalisée, dans la nature, entre l'*essence* et l'*existence*.

5. Enfin, entre la *substance* et ses *accidents*, par exemple, entre la substance matérielle et son étendue, il y a une *composition physique*. Il pourrait sembler que cette union est

accidentelle plutôt que substantielle ; mais l'accident ontologique n'est, somme toute, nous le verrons plus tard, qu'une détermination du sujet qu'il affecte. Il s'ensuit, observe avec raison saint Thomas, que de l'union de la substance et de l'accident ne résulte pas un *tertium quid* ontologiquement distinct de la première et du second, mais une substance déterminée par son accident : « Subjectum enim et accidens non ita uniuntur ut ex eis aliquid tertium constituatur »[1]).

74. La composition métaphysique. — Tous les auteurs n'attachent pas à la composition « métaphysique » le même sens. Ceux qui appellent physique la composition matérielle, considèrent comme *métaphysique* la composition dont les éléments échappent à l'expérience sensible, ceux-ci fussent-ils réellement distincts dans la nature. Telle la composition de l'essence et de l'existence, ou celle de la substance et de certains accidents. D'autres réservent le nom de composition métaphysique à la composition d'essence et d'existence.

Nous appelons physique toute composition réelle ; la composition métaphysique est alors pour nous une subdivision de la composition logique, à savoir celle qui *repose fondamentalement* sur une composition *réelle*.

Les choses de la nature, en tant qu'elles sont soumises à nos représentations abstraites et universelles, offrent à l'esprit des éléments perfectibles au moyen de raisons objectives ultérieures ; chacun de ces éléments abstraits et universels, chacune de ces raisons objectives, *genre* ou *différence*, forme ce que l'on appelle un degré logique, ou plutôt métaphysique de l'être ; entre ces degrés, ou, plus rigoureusement, entre les différents concepts abstraits et universels à l'aide desquels nous nous efforçons d'épuiser la cognoscibilité d'une chose de la nature, se vérifie le genre de composition appelée *métaphysique* : sur cette composition est fondée la distinction que l'on appelle *métaphysique*.

[1]) *Compendium Theologiæ*, cap. CCXI.

Nous concevons la nature humaine, par exemple, comme une substance douée de vie et de sensibilité avec la raison pour différence spécifique.

Quelle relation y a-t-il entre le *genre suprême*, la substance, et un *genre intermédiaire*, la vie ; ou entre deux *genres intermédiaires*, la vie et l'animalité ; ou enfin, entre le *genre prochain*, l'animalité, et l'*espèce* humaine ?

La nature de la composition propre à ces différents degrés de perfection de l'être a suscité, au cours de l'histoire de la philosophie, de longues et subtiles controverses. Nous avons en vue cette discussion lorsque nous disons qu'il y a, entre les différents degrés d'être d'une substance donnée, une composition *métaphysique*.

Nous justifierons tout à l'heure notre manière de voir à cet égard.

Nous voici renseignés sur la composition des *substances*, nous savons sous quelles formes elle peut se produire ; il y aura lieu d'étudier, dans les mêmes conditions, les différents modes d'union *accidentelle* qui se rencontrent dans la nature ; mais, avant cela, nous devons préciser une notion voisine de celle de composition, la *distinction*. Nous y avons touché plus haut, nous devons y revenir *ex professo*.

75. Les distinctions. — I. Au sein d'une substance *une*, mais physiquement *composée*, il y a *distinction réelle* entre les parties physiques qui la composent. Cette distinction est *réelle*, parce que, indépendamment de toute considération mentale, elle implique une pluralité d'éléments, dont l'un n'est pas l'autre ; il y a donc, dans la nature même, distinction *inter rem et rem*, distinction *réelle*. Ainsi, par exemple, entre la pensée et la faculté de penser, il y a une distinction *réelle :* en effet, bien que la pensée n'existe et ne puisse exister sans la faculté qui en est le siège, néanmoins, la pensée a, de par la nature même des choses, une réalité *actuelle* propre, autre que celle de la faculté de penser.

2. La distinction *logique* ou de *raison* n'existe, au contraire, que dépendamment d'un acte de perception mentale ; elle a lieu lorsque deux concepts, *différents* l'un de l'autre, nous servent à représenter une *même* chose :

a) Elle est de *pure raison*, lorsque les deux concepts ont exactement le même objet, non seulement matériel, mais même formel, bien qu'ils nous le présentent, peut-être, avec des degrés de clarté différents : tels sont les concepts d'homme et d'animal raisonnable.

b) Elle est *fondée, virtuelle,* lorsque les deux concepts répondent à une réalité *unique,* mais équivalente à plusieurs, et la présentent à l'esprit sous des *aspects formels différents.* Les deux concepts ont alors le même objet matériel, mais les notes qu'ils en *expriment* sont différentes.

La distinction virtuelle est, elle-même, *complète* ou *incomplète :*

α) Elle est *complète*, lorsque l'objet formel de chacun des concepts distincts est réalisable à part dans la nature. Cette distinction s'appelle aussi *métaphysique.*

β) Elle est *incomplète*, lorsque le terme formel de chacun des concepts diffère *expressément* des autres, mais est lié indissolublement aux autres et n'est, par conséquent, pas réalisable, à part des autres, dans la nature. Cette distinction virtuelle *incomplète* ne se rencontre pas entre les degrés métaphysiques des êtres, elle ne peut donc en aucune façon être appelée métaphysique.

Il y a, par exemple, une distinction virtuelle *complète*, entre les concepts d'âme végétative et d'âme intellective, représentatifs de l'âme humaine. Non seulement, en effet, le terme formel de ces deux concepts est composé de notes expressément différentes, ce qui est le minimum requis pour une distinction virtuelle, mais, en outre, l'objet de chacun d'eux peut exister à part dans la nature. La vie végétative est réalisable chez des êtres qui n'ont pas d'intelligence, l'intelligence peut exister en dehors des sujets organisés.

La distinction virtuelle *incomplète* trouve éminemment sa place dans la connaissance que, par voie de composition, de négation et de transcendance, nous nous formons de Dieu.

En effet, sous peine d'être inexacte ou inutile, l'application à Dieu des perfections créées doit éviter un double écueil : d'une part, les concepts de ces perfections ne peuvent représenter des réalités différentes (distinction *réelle)*, attendu que Dieu est une réalité absolument unique et simple ; mais d'autre part, ils ne peuvent être absolument identiques (distinction purement logique ou de *pure raison)*, car en vain multiplierait-on de pareils concepts, ils ne nous apprendraient rien ; il est donc nécessaire que les concepts des perfections créées soient autant d'*expressions différentes* d'une *réalité* toujours au fond *identique* à elle-même, en d'autres mots, ils doivent être distincts *virtuellement*.

Mais, cette distinction virtuelle ne peut être qu'*incomplète :* des concepts complètement distincts au point que l'un ne fût même pas implicitement contenu dans l'autre ou exigé par l'autre (distinction virtuelle *complète)*, ne pourraient, sans erreur, être appliqués à Dieu.

Une perfection n'est propre à Dieu, qu'à la condition d'être infinie, et, par conséquent, équivalente à toutes les perfections possibles.

La justice, par exemple, ne peut devenir un attribut distinctif de l'Être *divin*, qu'à la condition d'être conçue comme renfermant, au moins implicitement, toutes les perfections possibles (distinction virtuelle *incomplète).* Se représenter la justice comme une perfection *divine*, c'est se représenter la *nature* transcendante et infinie de Dieu, comme archétype de la justice créée et cause suréminente de tout ce qu'il y a de justice dans la création. Une perfection qui serait conçue isolée de la plénitude infinie de la nature divine, n'appartiendrait pas en propre à Dieu et, conséquemment, ne mériterait pas le nom de perfection *divine.*

La distinction virtuelle que nous établissons entre les concepts des perfections divines est donc *incomplète*. Dieu étant simple dans l'ordre de l'être, n'entre pas dans les compositions de genre et d'espèce. Il n'y a pas en lui de degrés métaphysiques, ni de composition métaphysique parce qu'il n'y a pas en lui de composition réelle. — Entre les attributs transcendantaux de l'être, il n'y a pas non plus de composition métaphysique, parce que les transcendantaux sont au-dessus des genres et des espèces. On ne peut leur assigner de différence spécifique, ils ne sont pas susceptibles d'une *addition proprement dite* (*additio proprie dicta*).

N'y a-t-il pas d'autre distinction que celles mentionnées ?

Duns Scot prétend que, entre la distinction *réelle*, d'une part, et la distinction de *raison* ou virtuelle, d'autre part, il y a place pour une troisième distinction *intermédiaire,* qu'il désigne du nom de distinction *formelle* ou actuelle, *de par la nature même des choses*, *distinctio formalis* vel actualis *ex natura rei.*

Il existerait, selon lui, une distinction de ce genre entre les degrés métaphysiques d'être des choses créées ; entre l'essence divine et les attributs divins ; entre ces différents attributs comparés les uns aux autres.

En effet, deux éléments qui sont distincts entre eux, indépendamment de la pensée qui les considère, peuvent être des choses différentes, susceptibles d'une actualisation *à part*, et alors, la distinction qui existe entre les termes comparés est *réelle ;* mais ils peuvent aussi n'être que des « formalités » multiples d'une seule et même chose : ce serait le cas pour la vie, comparée à la sensibilité, chez l'animal ; pour la sensibilité, comparée à la raison, chez l'homme. Ces « réalités » ou « formalités » seraient donc actuellement distinctes l'une de l'autre, de par la nature même des choses et antérieurement à tout travail de la pensée : d'une part, il y aurait, entre elles, plus qu'une distinction de raison avec

fondement dans la réalité ; mais, d'autre part, il n'y aurait point de distinction *réelle proprement dite,* parce que les réalités qui sont ici distinctes, sont identifiées, en fait, dans une chose unique ; la distinction ne serait donc, ni de raison, ni réelle, mais « formelle de par la nature de la chose, *formalis ex natura rei* ».

Nous préciserons plus loin le sens que Duns Scot veut attacher à cette distinction et nous nous proposons d'y faire voir qu'elle est superflue et formée, d'ailleurs, de données contradictoires.

Complétons cet exposé par l'indication rapide des composés accidentels auxquels aussi on attribue, bien que d'une façon *secondaire*, *secundum quid*, l'unité.

76. L'unité prise dans une acception secondaire ou accidentelle. — On applique couramment l'attribut de l'*unité* à des individus distincts les uns des autres, mais réunis par une perception ou par une pensée indistincte en une seule agglomération ou une seule collection : *une* forêt, *une* foule, *une* bourgade. Il est aisé de voir qu'une pareille unité n'est, dans la nature, fondée que sur des relations réelles de distance.

Il y a une unité *réelle* et *accidentelle* entre deux ou plusieurs substances ou entre plusieurs accidents qui, par leur concert d'actions, donnent naissance à un même effet total : telle l'union entre deux chevaux de trait attachés à un même véhicule, entre l'ouvrier et son outil ; tel le concours de forces diverses de la nature.

Cette unité peut s'appeler *dynamique.*

La communauté d'actions s'exerce, tantôt avec nécessité, entre agents physiques, tantôt avec liberté, entre agents moraux ; dans le premier cas, l'unité est *physique,* ou, dans une acception restrictive du mot, *dynamique ;* dans le second cas, elle est *morale.* Cette dernière consiste donc dans une communauté de tendances propres à des agents moraux qui

poursuivent une fin déterminée : la famille, la société civile, l'Eglise forment des unités de ce genre, que l'on est convenu d'appeler *un être moral, un corps moral, une personne morale.*

77. Objection et réponse. — Nous possédons les éléments de la réponse à une difficulté que soulève naturellement la comparaison entre deux thèses de la métaphysique aristotélicienne.

D'une part, *tout* être est *un*, intrinsèquement un.

D'autre part, voici que nous distinguons dans la nature une unité substantielle et une unité accidentelle, formée de *plusieurs* substances.

N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux points de doctrine ?

Oui, dans l'ordre ontologique tout être est un ; tout ce qui est un est être, *unum et ens convertuntur* (**63**).

Mais nos idées viennent des sens. Or les choses telles qu'elles se présentent sensiblement à l'intelligence possèdent-elles toujours réellement une unité intrinsèque ?

A première vue, oui. Car nous ne parvenons jamais à penser diverses choses, sans les embrasser en une conception commune. Mais l'objet de cette conception unique est-il, dans la réalité, un ou plusieurs ?

Il est tantôt un, tantôt plusieurs.

S'il est un, il forme ce que l'on appelle *unum per se*, un objet véritablement un, *substantiellement* un, *une substance.*

S'il est multiple, nous sommes en présence de plusieurs êtres *considérés par l'esprit comme n'en faisant qu'un.* Or, qu'est-ce qui justifie cette appréhension de plusieurs êtres en un concept unique ? Un *accident :* telle la contiguïté de deux corps ou une disposition extérieure qui leur est commune ; tel un échange d'actions entre plusieurs substances. Des êtres *accidentellement réunis* forment ce que l'on appelle une *unité accidentelle*, *unum per accidens.*

Ainsi, par exemple, la matière et la forme substantielle de la molécule chimique, l'âme et le corps de l'homme, forment une substance, *unum per se.*

Une maison, deux chevaux attelés à un même chariot, sont des spécimens d'*unité accidentelle.*

Après ces explications préliminaires, la solution de la difficulté est simple : en réalité, *toute* substance est *une ;* mais lorsque l'expérience sensible présente associées des substances diverses, il arrive que l'intelligence se les représente comme si elles n'en formaient qu'une. Dès lors, les choses sensiblement unes sont tantôt *unes* en réalité, tantôt *plusieurs* en réalité et unes seulement d'apparence [1]).

Revenons à l'unité transcendantale de la substance, la seule qui intéresse à proprement parler le métaphysicien, et demandons-nous comment la composition métaphysique d'une essence abstraite se concilie avec l'unité de cette essence ; comment la composition physique, substantielle ou accidentelle, des choses de la nature se concilie avec leur unité individuelle.

II.

COMMENT L'UNITÉ DES ÊTRES SE CONCILIE AVEC LEUR COMPOSITION

78. Première thèse : La composition métaphysique d'un être se concilie avec son unité. — La thèse comprend deux parties :

La composition métaphysique d'un être ne fait pas obstacle à son unité réelle, parce qu'il n'y a entre les parties métaphysiques qu'une distinction *virtuelle.*

[1]) « Sic ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno... Quæ sunt multa partibus, sunt unum toto ; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto ;

La distinction *actuelle* imaginée par Duns Scot est superflue et nous paraît formée d'éléments contradictoires.

Exposé de la thèse : Lorsque nous voulons nous expliquer à nous-mêmes ce que contient une chose concrète de la nature, par exemple ce que contient l'essence de Pierre ou de Paul, nous distinguons *graduellement*, en elle, *diverses formalités* : Pierre est raisonnable, il est sensible, il est vivant, doué de corporéité, substance. Ces formalités diverses s'appellent les *parties métaphysiques* ou encore les *degrés métaphysiques* de l'être.

Que sont ces « degrés métaphysiques » ? Dans quel sens ces « parties métaphysiques » entrent-elles dans la composition de l'être ?

Duns Scot et saint Thomas s'accordent à dire que ces degrés d'être ne diffèrent pas l'un de l'autre comme une chose diffère d'une autre chose ; même pour Scot les degrés d'être appartiennent à un même être ; la rationalité et l'animalité, par exemple, appartiennent à une même chose, *una res*, à laquelle nous donnons tous le nom d'*homme*. Il n'y a donc *pas de distinction réelle* avouée entre les parties métaphysiques de l'être et, par conséquent, la composition métaphysique des êtres ne compromet pas, de l'aveu des deux grandes écoles rivales, leur unité réelle.

Mais alors, comment faut-il comprendre cette unité réelle, par exemple, l'unité de l'homme, auquel on attribue à la fois la sensibilité et la raison ? Car enfin, observe Duns Scot, — et c'est son principal argument — une même chose ne peut être le sujet d'attributions contradictoires. Or, ce qui fait

quæ sunt multa numero, sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio ». S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 11, a. 1, ad 2. Cfr. Cajetanum, in h. l. — Il ne faudrait pas confondre la distinction de l'*unum per se* et de l'*unum per accidens* en métaphysique, avec la *prædicatio per se* et la *prædicatio per accidens* en logique.

l'animalité n'est pas la source du pouvoir de raisonner. Ce qui fait la rationalité est la source du pouvoir de raisonner. Donc ce qui, chez l'homme, forme l'animalité et ce qui chez lui forme la rationalité sont deux formalités distinctes.

D'où ce dilemme :

Ou vous dites que les degrés métaphysiques d'un être constituent *en lui* des *formalités* différentes au sein d'une même chose, par exemple, l'animalité et la rationalité au sein d'une même nature humaine, et alors vous échappez à la contradiction signalée à l'instant, mais, en revanche, l'unité réelle de l'être paraît compromise.

Ou vous dites que la diversité des degrés métaphysiques d'un être n'a d'existence *que dans la pensée,* et alors vous sauvez l'unité réelle de l'être, mais c'est au prix d'une inévitable contradiction.

De ces deux alternatives, Duns Scot a choisi la première, saint Thomas la seconde.

Suivant le Docteur subtil, les choses contiennent, de par leur nature, donc indépendamment de la pensée de celui qui les considère, plusieurs formalités ; l'une d'elles n'est pas l'autre et, dès lors, elles se prêtent normalement à des attributions qui, si elles tombaient sur un même sujet, seraient contradictoires. La distinction qu'il suppose ainsi exister entre les diverses formalités d'une même chose de la nature, Scot la considère comme un intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison et l'appelle *distinctio formalis actualis ex natura rei.*

Les thomistes n'admettent pas cette distinction, ils la jugent superflue et inintelligible. Quant à la contradiction dans laquelle on leur reproche de verser, ils l'évitent en disant que, si l'être de la nature est, comme tel, réellement un, cependant il ne peut être conçu adéquatement par nous qu'au moyen de concepts multiples et différents. Or, ajoutent-ils, aux divers aspects objectifs d'une même chose peuvent légitime-

ment répondre des attributs qui, s'ils étaient appliqués à un sujet considéré sous un unique aspect, seraient contradictoires.

La distinction que les thomistes reconnaissent aux parties métaphysiques d'un être est donc une distinction entre concepts objectifs d'une même chose, bref, une *distinction de raison* fondée sur la nature de l'être, une distinction *virtuelle* [1]).

Manifestement cette distinction ne met point en danger l'unité réelle de l'être.

Preuve de la thèse. — L'exposé de la thèse en contient la preuve positive.

De fait, la psychologie nous apprend que nous ne saisissons pas d'un coup, par intuition, l'essence des choses de la nature.

[1]) Goudin met en parallèle, avec une netteté parfaite, les deux opinions rivales de Scot et de saint Thomas. Il écrit dans sa *Métaphysique*: « Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult tales gradus, v. g. animalitatem et rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectus, distinctione illa quam vocat *formalem ex natura rei ;* ita ut, licet concedat in homine animalitatem et rationalitatem esse eamdem rem, velit tamen esse duas formalitates actu et de facto independenter ab intellectu.

» Secunda sententia est D. Thomæ et communiter aliorum qui tenent gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum ; ante operationem vero intellectus solum fundamentaliter et virtualiter ; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus : quibus non correspondet in re nisi unica simplex entitas diversimode concepta ; sicut in circulo, diversis lineis a circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex ». Goudin, *Metaphys.*, q. 2, art. 2, § 1. — Cfr. S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 76, a. 3.

Pas plus entre les multiples perfections attribuées par notre intelligence finie à l'Être infini, qu'entre les degrés métaphysiques des êtres en général, saint Thomas n'admet la distinction actuelle de Scot. En effet, il écrit à propos des attributs divins : « Sicut diversis perfectionibus creaturarum respondet unum principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum ». Iª, q. 13, a. 4, ad 2.

Les choses nous impressionnent, nous réagissons ; elles nous impressionnent diversement, nous réagissons de façons diverses et nous inférons que pour produire tous les effets divers que nous nous sentons obligés de leur attribuer, elles doivent posséder une perfection équivalente à plusieurs. Traduisant cette inférence en langage philosophique nous disons que, pour être *une actuellement*, telle chose de la nature n'en est pas moins *multiple virtuellement*. En d'autres mots, entre les diverses formalités que l'expérience nous fait discerner en un être, nous plaçons une *distinction virtuelle*.

Nous ne doutons pas, par exemple, qu'un seul et même individu humain est substance, corporelle, vivante, sensible, raisonnable ; mais il y a, dans le monde, des substances corporelles qui ne sont ni vivantes, ni sensibles, ni raisonnables ; il y a des vivants dépourvus de sensibilité ; des animaux dépourvus de raison ; il est donc naturel que nous concevions à part, ces perfections séparément réalisées ; conçues à part, elles forment l'objet de concepts *distincts*. Or, lorsqu'un même sujet révèle, par la diversité de ses manifestations, qu'il possède plusieurs perfections ailleurs disséminées dans la nature, il est légitime de les lui attribuer toutes et alors, plusieurs raisons objectives se réunissent dans la pensée pour former la représentation adéquate d'un même être réel.

Ainsi comprise, la distinction de plusieurs formalités ne suppose pas plusieurs entités actuelles en un même sujet et, par conséquent, la composition métaphysique d'une essence se concilie avec son unité.

A l'objection qu'une même chose ne peut être le sujet d'attributs contradictoires, on répondra :

Une chose, considérée sous un seul aspect, ne peut être le sujet d'attributs contradictoires, *nous l'accordons*.

Une chose équivalente à plusieurs ne peut, envisagée sous un aspect, demander un attribut que, sous un autre aspect, elle exclut, *nous le nions*.

Suivez une ligne droite AB, dit finement saint Thomas. Selon que vous allez de gauche à droite ou de droite à gauche, le même point A est le commencement ou la fin de votre ligne. Est-ce que, cependant, le commencement et la fin ne sont pas deux contraires ?

« De illo quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3 Physicorum ; sicut patet quod idem punctum re, differens solum ratione est principium et finis ; secundum enim quod est principium non est finis, et e contrario »[1]).

La fameuse *distinctio formalis ex natura rei* de Duns Scot n'est donc pas nécessaire, pour nous épargner des jugements contradictoires.

Évidemment, ce n'est pas l'animalité qui donne à l'homme la raison : il y aurait donc contradiction à affirmer que, *sous le même aspect formel,* l'homme est animal et qu'il est raisonnable.

Mais à la personne humaine, prise dans sa réalité concrète, s'appliquent en vérité les deux attributs *animal* et *raisonnable ;* car la personne réunit en elle la perfection de l'animalité et celle de la raison.

La distinction scotiste est donc sans emploi.

Elle paraît, du reste, *inintelligible.*

Que seraient, en définitive, ces « *formalités* » multiples, qui ne seraient point des *réalités ?*

Les mots *formalité*, *formalitas*, expriment en langage abstrait ce que, concrètement, nous appelons *forme*, *forma.* Or, qu'est-ce qu'une forme, en philosophie scolastique, sinon ce par quoi une chose est ce qu'elle est ? Qu'est-ce donc qu'une formalité, sinon la raison pour laquelle une chose déterminée possède son entité propre ? Puisque la forme est une chose, *res*, la formalité est réelle et il est, par suite,

[1]) *De potentia,* q. 7, a. 1, ad 5.

inconcevable que des formalités actuellement distinctes ne soient pas des entités réellement distinctes les unes des autres [1]).

Enfin, entre l'*être réel* et l'*être de raison*, il n'y a point de milieu. L'être réel *est*, *antérieurement* à toute activité mentale; l'être de raison *n'est*, *qu'*en vertu d'une activité mentale : entre les deux, point d'intermédiaire possible.

Donc, ou bien les termes objectifs de la distinction scotiste sont des êtres réels, antérieurement à l'activité de l'esprit, et alors la distinction qui règne entre eux est *réelle*, dans toute la rigueur de l'expression ; ou bien ces termes objectifs forment, dans la réalité, un être réel identique et n'ont de pluralité actuelle que dans la pensée, et alors la distinction est *de raison*.

Donc, enfin, toute distinction est nécessairement *réelle* ou *de raison*, et ce serait vouloir unir des contradictoires, que de chercher à fusionner, en une sorte de combinaison intermédiaire, les raisons objectives qui nous les font opposer l'une à l'autre. (On traite le même sujet en *Critériologie*).

79. Seconde thèse : La composition physique des êtres n'est pas incompatible avec leur unité substantielle. — Sans doute, des réalités multiples, dont chacune serait complète, entraîneraient inévitablement avec elles la multiplicité. Mais les *parties* physiques d'un composé sont,

[1]) « Ecquid enim tandem sibi vult (Scotus) per *formalitatem? Formalitas* id ipsum est in abstracto quod *forma* in concreto : cum igitur forma sit qua res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem : ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed formalitas illi formæ proportionata : nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates et abstractionum abstractiones. — Deinde sicut forma est res, ita et formalitas est realitas ; vana ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum et non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita et una formalitas æquivalens pluribus ». Goudin, *Metaph.*, q. 2, a. 2, § 2.

chacune pour leur compte, incomplètes, à telle enseigne que le composé est seul le sujet de l'existence. La *partie* est, par définition même, *apte* à former une réalité composée. Ce caractère *aptitudinal* ou *potentiel*, à l'égard du tout qu'elle contribue à réaliser, est l'imperfection distinctive de ce que nous appelons « partie » d'un composé ; réciproquement, la *dépendance* du « composé », à l'égard de ses parties composantes, est la raison et l'indice de son imperfection.

L'être simple échappe à cette dépendance ; sa supériorité sur l'être composé consiste à y échapper.

Or, les composés physiques qui ont été énumérés plus haut (**73**) vérifient cette dualité de composants, l'un déterminable, l'autre déterminateur, puissance et acte [1]).

La matière première est un sujet en *puissance*, essentiellement perfectible par la forme substantielle ; la forme est l'*acte* de la matière et lui est essentiellement assujettie.

Le composé de matière et de forme, à son tour, est une *puissance*, par rapport à l'existence qui en est l'*acte ;* l'existence seule met le comble à l'être, *esse est ultimus actus.*

Qu'importe donc qu'il y ait, dans une essence, plusieurs réalités à distinguer, puisque l'essence, comme telle, n'est pas un être de la nature, mais seulement une *puissance, susceptible d'actualisation,* au sein de la nature. Or, dans l'être existant, c'est-à-dire dans l'essence actualisée par l'existence, la multiplicité de réalités n'est pas actuelle, mais potentielle ; la réalité totale unifiée est le sujet d'un acte d'existence, et, tant que persiste l'existence, l'unité actuelle du sujet demeure assurée. « Unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem » [2]).

Quant aux accidents, ils sont autant d'actes secondaires qui, à leur façon, perfectionnent l'essence substantielle.

[1]) Les notions de puissance et d'acte seront exposées dans la Troisième Partie.

[2]) *Summ. Theol.,* I, p. 11, a. 11.

Si l'on pouvait admettre qu'ils ont, avec la substance, une existence commune, on comprendrait aussitôt, qu'ils ne peuvent compromettre l'unité de l'être auquel ils sont inhérents.

Supposé, au contraire, que tout accident eût son existence propre, on aurait peine à comprendre, il est vrai, comment de multiples accidents pourraient être ramenés à l'unité par l'acte existentiel de la substance. Mais, l'examen de cette difficulté sera reporté à la *Troisième Partie.*

La Cosmologie traite *ex professo* des autres genres de composition physique mentionnés plus haut (73).

80. Troisième thèse : La composition accidentelle de plusieurs substances ne nuit pas à leur unité respective. — Il est à peine nécessaire d'énoncer cette troisième et dernière proposition ; certes, il est superflu de la démontrer longuement.

Le composé accidentel est, par définition, celui qui résulte de plusieurs substances, contiguës ou soumises à un échange d'actions. Or, il est manifeste que, ni le voisinage, ni l'interaction de substances différentes, n'empêchent celles-ci de garder chacune leur unité propre. Tant qu'une substance n'aliène pas son être propre, elle conserve son unité. « Unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem ».

L'unité transcendantale de l'être est un attribut des êtres composés et des êtres simples. Nous avons terminé ce qui regarde l'unité de composition ; disons un mot de la simplicité.

81. La simplicité. — La simplicité est une perfection, réalité positive, qui nous est connue par voie de négation. L'être simple exclut la composition.

Nous n'entendons pas parler ici, de la simplicité du *point* mathématique, négation de l'étendue continue et divisible : ainsi entendue, la simplicité concerne la notion *prédicamentelle* de la quantité.

La simplicité, que nous voulons définir en ce moment, est l'*exclusion de la composition intrinsèque.*

L'être *simple* est, ou *physiquement* simple, ou *métaphysiquement* simple, selon que sa nature exclut les parties *physiques*, ou même les parties *métaphysiques.*

La simplicité des êtres créés n'est jamais que *relative.*

Dieu seul exclut absolument toute composition, soit physique, soit métaphysique ; seul il est *absolumènt* simple.

En effet, toute composition, soit physique, soit métaphysique, implique une *puissance* perfectible par un *acte* perfectif. Or, l'Être nécessaire exclut toute potentialité, il est *Acte pur.* Il exclut donc toute composition.

Mais nous ne pouvons qu'effleurer ici ce sujet, qui appartient en propre à la théodicée.

III

UNITÉ TRANSCENDANTALE ET UNITÉ PRÉDICAMENTELLE

82. L'unité, la multitude. — Tout être, quel qu'il soit, est *un* être, indivis en soi, distinct des autres.

La *multitude* comprend des êtres dont chacun est supposé un être indivis en soi, distinct d'autrui.

Le multiple, comme tel, ne forme point une unité. *Plusieurs* êtres ne sont d'aucune façon, dans la réalité, *un* être.

Mais plusieurs êtres peuvent être réunis par l'esprit en *un objet de pensée :* ils forment alors un ensemble d'unités, *une multitude.* Telle la multitude d'astres qui brillent dans le ciel, la multitude d'arbres d'une forêt, ou des individus réunis en foule.

Pour être ainsi réunis en un objet de pensée, les atomes de la multiplicité doivent être considérés *sous un même aspect*, de sorte que, matériellement plusieurs, ils offrent néanmoins à l'esprit qui les considère *un même objet formel.*

La conscience nous dit, en effet, que nous sommes incapables de nous représenter des choses multiples, en tant que multiples. « Intellectus potest quidem multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum » [1]).

83. Le nombre en général. — Le contenu de la multitude est indéfini ; le *nombre* est une multitude composée d'une somme définie d'unités. Lorsque l'esprit conçoit successivemeut des unités distinctes, gardant toujours le souvenir des unités déjà conçues, il additionne les unités qu'il pense ; *une somme d'unités* est un nombre. L'esprit conçoit les unités qu'il pense successivement, comme autant de parties d'un même tout, il *totalise* les unités : *un total d'unités* est un nombre.

Des unités, la distinction de ces unités, unité de conception de ces unités distinctes : tels sont les trois caractères de la *multitude*. Unités, distinction, unification mentale des unités distinctes, terminaison par une dernière unité ou totalisation, tels sont les caractères distinctifs du *nombre*.

Étant essentiellement terminé par une dernière unité, le nombre est *fini*.

En résumé, le *nombre* (abstrait) est un ensemble de choses distinctes, considérées sous un même aspect et réunies par

[1]) *Summ. Theol.*, 1a, q. 85, art. 4. Saint Thomas se fait l'objection que nous connaissons des choses composées, par exemple, un homme, une maison. Nous connaissons donc simultanément, semble-t-il, les multiples parties qui les composent.

Non, répond-il, l'inférence n'est pas fondée. Ou bien, en effet, nous nous représentons les parties comme les composantes du tout, et alors nous les connaissons confusément au moyen de la connaissance du tout. Ou bien nous nous les représentons comme des entités distinctes, et alors nous n'en avons pas une connaissance unique. « Partes possunt intelligi dupliciter : uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto ; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem (intelligibilem) et sic non simul intelliguntur ». *Ibid.*, ad 3.

De même, nous jugeons que deux choses diffèrent l'une de l'autre,

la pensée en un même total ; plus brièvement, le nombre est *un total d'unités.*

Un *nombre* (concret) est *le* total que forment les unités totalisées.

La raison pour laquelle un total déterminé est le total qu'il est n'est autre que sa dernière unité.

En conséquence, ce qui constitue le nombre et le distingue des autres, en un mot, ce qui le spécifie, c'est sa dernière unité. « Si aliquid addatur aut subtrahatur a numero aliquo, etiam si sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum autem in numeris est unitas, quæ si addatur quaternario, crescet quinarius quæ est alia species numeri. Et hoc ideo est quia *ultima unitas est species numeri* » [1]).

Étant un composé total, le nombre est décomposable : les objets multiples qui résultent de la décomposition du nombre total sont les *unités* de ce nombre. Retrancher mentalement à un nombre une de ses parties, c'est lui *soustraire* une unité.

Tout nombre étant limité, il est inévitable que des soustractions successives l'épuisent : le *nombre* peut donc se définir, par opposition à la multitude en général, *une multitude épuisable.*

Le nombre se forme par l'addition de ses parties composantes ; inversement, il se décompose par la soustraction successive de ses unités. Additionner et soustraire sont les deux opérations fondamentales de la science des nombres. Il est vrai que l'on distingue couramment quatre opérations fondamentales, mais il n'est pas difficile de faire voir que la

nous lès comparons l'une à l'autre : ce jugement, cette comparaison n'exigent-ils pas la présence simultanée des termes du jugement ou de la comparaison ? Saint Thomas répond : « Quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius ». *Ibid.*, ad 4.

[1]) *In VIII Metaph.*, lect. 3. Cfr. *IV Sent.*, dist. VIII, q. 2, art. 3, ad 7.

multiplication est essentiellement une addition, la division essentiellement une soustraction.

Il est intéressant de distinguer le double point de vue, l'un *génétique*, de *composition*, l'autre *distributif*, de *décomposition*, auquel le nombre peut être considéré.

Le premier point de vue est primordial : Le dénombrement suppose déjà formé le nombre que la distribution mentale dénombre. Il est impossible, en effet, de saisir plusieurs choses à la fois sans les considérer sous un même aspect, c'est-à-dire sans les considérer comme un nombre.

En résumé, au point de vue génétique, un *nombre* est un ensemble fini d'objets considérés par la pensée comme autant de parties d'un même tout. Chacune des parties composantes est une *unité*. L'*addition* des unités forme le nombre.

A un second point de vue, formel, le *nombre* est un ensemble limité d'objets considérés sous un même aspect. Chacun des objets de cet ensemble est une *unité*. Considérer successivement les unités qui entrent dans le total d'un nombre, c'est les « compter », les « supputer ».

Aux deux points de vue, l'idée de nombre comprend quatre éléments : L'unité, la distinction de plusieurs unités, l'unité de la pluralité d'unités, la totalisation des unités.

Quel est l'aspect formel à raison duquel des objets distincts deviennent les unités d'un même nombre?

C'est l'unité transcendantale des êtres : elle convient à tout être quel qu'il soit, individu ou espèce, espèce ou genre, substance ou accident, être réel ou même être de raison. Dès qu'elle est réunie à d'autres sous un même concept, l'unité transcendantale est une unité de nombre. Pierre, Paul, Jacques sont trois individus d'une même espèce : ils forment un nombre. Deux pommiers et deux poiriers forment quatre arbres ; deux poires et deux pommes sont quatre fruits. Deux pommiers et deux chenilles sont quatre êtres vivants. Deux

pommiers, deux chenilles, deux cailloux sont six corps. Un caillou, un pommier, une chenille, un homme, un ange sont cinq substances. Les cinq substances énumérées tout à l'heure et tel mouvement du caillou, tel acte de réflexion de l'homme, tel vouloir du pur esprit peuvent être considérés comme huit choses, huit unités.

Autant l'on peut distinguer de formalités dans un être, dit Cajetan, autant on peut lui attribuer d'unités : autant il y a de façons de le considérer comme unité de nombre.

84. Unité prédicamentelle, unité de mesure; le nombre, expression de la mesure d'une grandeur. — L'unité dont nous avons parlé jusqu'à présent est transcendantale : elle se vérifie en tout être, corps ou esprit, substance ou accident.

Mais il est une autre conception de l'unité à laquelle l'esprit arrive par la division du continu : l'unité ainsi entendue n'est donc attribuable qu'à une catégorie spéciale d'objets ; on l'appelle de ce chef « prédicamentelle ».

Le continu est divisible, réellement ou idéalement, en parties de nature identique, distinctes les unes des autres. Ces parties peuvent être considérées comme les unités d'un même tout et, par leur ensemble, former un nombre.

Le nombre ainsi formé a donc sa source dans la division de l'étendue, « numerus sequitur divisionem ».

Les parties du continu sont des grandeurs.

On compare des grandeurs entre elles à l'effet de voir si elles sont égales ou inégales.

En chaque espèce de grandeur on choisit arbitrairement une grandeur-type à laquelle les autres grandeurs de même espèce pourront être comparées : cette grandeur-type s'appelle *unité de mesure*.

On appelle grandeurs *commensurables*, celles qui sont multiples de l'unité de mesure ; *incommensurables*, celles qui ne vérifient pas cette condition.

Le nombre exprime combien de fois la grandeur mesurée contient l'unité de mesure.

Toute grandeur commensurable a pour mesure un nombre entier ou une fraction ; celle-ci n'est d'ailleurs qu'un ensemble de deux nombres entiers. Réciproquement, toute grandeur dont un nombre entier ou fractionnaire est la mesure est une grandeur commensurable avec l'unité de mesure.

L'unité de mesure étant choisie arbitrairement, il est possible qu'une grandeur soit mesurable sans qu'elle le soit au moyen de la grandeur qui a été prise pour unité de mesure. L'expression de la mesure d'une grandeur incommensurable avec telle ou telle unité choisie est aussi un nombre : il est appelé *incommensurable* ou *irrationnel* par opposition aux nombres entiers ou fractionnaires, qui expriment la mesure des grandeurs commensurables ou rationnelles, et s'appellent, pour ce motif, nombres *rationnels.*

Nombreuses sont les choses que nous mesurons : les trois dimensions de l'espace, longueur, largeur, profondeur ; les lignes, les surfaces, les volumes ; la masse, le poids, la densité ; le mouvement, le temps ; la force, le travail et leurs multiples applications aux faits d'ordre mécanique, physique ou chimique.

Mais, en réalité, il n'y a que trois grandeurs primordiales, la *longueur,* la *masse* et le *temps,* et trois unités fondamentales, le *centimètre*, le *gramme* et la *seconde* [1]).

Or, la *longueur* est évidemment une portion d'espace ; le *centimètre,* par exemple, est approximativement le billionième du quadrant terrestre.

Le *mouvement* local est la série continue des positions

[1]) Quel est le sens précis de ces unités de mesure ?

Si l'analyse chimique pouvait conduire à une matière homogène élémentaire, et qu'il existât, de cette matière unique, des quantités minimales absolues, nous posséderions de véritables unités de matière ; des *atomes* au sens rigoureux, étymologique (ἄτομος), de l'expression. Une

successives d'un corps dans l'espace : or, les notions de *masse* et de *temps* sont inséparables de celle du mouvement.

Le *temps,* quelle qu'en soit la définition, intervient indubitablement dans la mesure de la *vitesse* et dans celle de l'*accélération*, dont les notions précisent l'idée qu'on se fait d'un corps en mouvement.

La *masse* a pour expression le rapport entre la force et l'accélération. La *force* se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Or l'*accélération*, dans le mouvement rectiligne uniformément varié, est la vitesse communiquée à l'unité de masse, après une seconde ; et la *vitesse* d'un mouvement uniforme est le rapport de l'espace parcouru au temps employé à le parcourir, ou, ce qui revient au même, l'espace parcouru dans l'unité de temps.

Donc les trois unités fondamentales, le centimètre, le

matière sensible quelconque serait alors un multiple de l'atome. Mesurer une quantité de matière reviendrait à compter le nombre de ses atomes.

Mais il n'en est pas ainsi. Ni les analyses du chimiste, ni aucun autre procédé de décomposition ne parviennent à réduire les corps de la nature à une matière élémentaire homogène : les quantités de matière, que l'expérience nous permet d'apprécier, ne sont donc point absolues, mais *proportionnelles.*

Le chimiste compare le rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de telle espèce, par exemple du carbone, au rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de telle autre espèce, par exemple de l'hydrogène; de la comparaison de ces rapports, il peut voir surgir des relations d'égalité, c'est-à-dire des proportions ; mais il ne peut faire davantage L'évaluation quantitative des diverses espèces de corps, réunies sous ce nom collectif indéterminé : *la matière*, n'est que *proportionnelle.*

Et la matière homogène, propre à chaque espèce de corps, comment l'évalue-t-on ?

Elle est formée de parties *constitutives,* la matière première et la forme spécifique, nous le voulons bien, mais ces parties échappent à notre perception directe, se révèlent par l'intermédiaire des *propriétés* des substances corporelles : de ces propriétés, la plus fondamentale est l'étendue.

Or, à quel résultat mène la décomposition de l'étendue ?

Donne-t-elle un minimum *absolu* d'étendue, un atome, entendu, cette

gramme, la seconde, mesurent l'espace ou sont dépendantes de la mesure de l'espace.

Les autres unités de mesures sont toutes *dérivées* de ces unités fondamentales : nous ne pouvons poursuivre la preuve de cette assertion dans le détail infini de ses applications, mais quelques exemples nous en feront apprécier la portée.

La *force*, avons-nous dit, se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Ainsi, la force de la *pesanteur* a pour mesure $9^{m},81$, parce que $9^{m},81$ est la vitesse communiquée par la pesanteur à l'unité de masse après une seconde.

Le *travail* — et conséquemment la force vive dépensée à l'accomplir — a pour mesure le produit de la force par le chemin parcouru dans la direction de la force.

La *densité* n'est qu'un rapport entre le poids et le volume.

Les variations de *pression* et de *température* peuvent se

fois, au sens physique ou mécanique du mot? Non. Toute matière étendue est continue et le continu est essentiellement divisible.

Il en résulte que l'unité de mesure de la matière est une quantité continue, et partant divisible, de matière, encore que cette quantité soit considérée conventionnellement comme indivisible.

A cette *unité de mesure* on a dû s'arrêter. Mesurer une quantité quelconque, c'est déterminer combien de fois une quantité minimale, tenue conventionnellement et provisoirement pour indivisible. est comprise dans une quantité plus considérable. L'expression de la mesure de cette quantité plus considérable est donc formée d'unités : on l'appelle un *nombre*.

Le *nombre* exprime combien de fois la quantité minimale, prise pour unité, est comprise dans une grandeur à mesurer. Il est formé par une addition successive d'unités ; aussi, de même que l'unité, qui sert de mesure, est une quantité, de même le nombre, somme d'unités, est une quantité.

« Mensura, dit admirablement saint Thomas, nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur : quantitas vero rei cognoscitur per unum et numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus unum stadium vel unum pedem ; per numerum autem, sicut cum dicimus tria stadia vel tres pedes ; ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit ». In *Metaph.*, lib. X, lect. 2.

mesurer par le déplacement d'un corps, par exemple, par le déplacement d'une colonne de mercure sur une échelle graduée.

La force *électrique* se mesure par son équivalent mécanique.

La gamme des *sons* est basée sur le nombre d'oscillations du corps sonore ; celle des *couleurs*, sur le nombre de vibrations du corps lumineux, pendant l'unité de temps.

Enfin, les forces *chimiques* se mesurent par leurs manifestations mécaniques ou physiques.

En dernière analyse, c'est donc toujours *la quantité* que nous mesurons ; par conséquent, l'*unité* de mesure, principe du nombre, et le *nombre,* expression de la mesure, ne s'appliquent, à proprement parler, qu'à la catégorie de la quantité.

Même lorsqu'elle est considérée *abstraitement* l'unité garde cette signification *prédicamentelle.*

Sans doute, l'unité de longueur est une longueur, l'unité de masse une masse, l'unité de temps une portion du temps ; mais la longueur, la masse, le temps sont des grandeurs ; on conçoit donc une unité de grandeur, unité abstraite applicable indifféremment à l'étendue, à la masse et au temps.

Il importe de distinguer avec rigueur cette unité *prédicamentelle* de l'unité *transcendantale :* la solution de plusieurs problèmes de philosophie mathématique dépend de cette distinction.

85. Deux acceptions diverses du nombre. — Tout nombre est un total d'unités.

Celles-ci peuvent être des unités transcendantales ou des unités de grandeur.

D'où il suit que le nombre désigne deux idées diverses.

Le signe I est le symbole de l'unité. Les signes II, III, IIII, etc., ne désignent à proprement parler que des unités juxtaposées, des pluralités d'unités, des *multitudes* ou collections d'unités distinctes.

Pour exprimer le nombre, on ajoute au symbole de la pluralité, le signe +, qui marque l'union des unités en un même tout, la *totalisation*.

Les nombres ont pour expression 1 + 1 ; 1 + 1 + 1 ; 1 + 1 + 1 + 1 et ainsi de suite ; en abrégé 1 + 1 s'exprime par 2 ; 1 + 1 + 1 s'exprime par 2 + 1 ou par 3 ; 1 + 1 + 1 + 1 s'exprime par 2 + 1 + 1 ou par 3 + 1 ou par 4. En résumé, des unités distinctes considérées ensemble forment une *multitude ;* une multitude d'unités distinctes totalisée forme un *nombre*.

La série des nombres formés par l'addition d'une unité au nombre précédent peut se poursuivre indéfiniment. Après tout nombre n, disent les mathématiciens, il y a un autre nombre $n + 1$.

Considéré comme un tout parfait par une dernière unité, le nombre s'appelle *cardinal*.

Considéré par rapport au nombre qui le précède, le nombre s'appelle *ordinal* [1]).

1, 2, 3, 4,... n, sont les nombres *cardinaux*.

1er, 2me, 3me, 4me,... n^{me} sont les nombres *ordinaux*.

Or, dans une première acception, le nombre est un total d'unités transcendantales : il est applicable à des objets de n'importe quelle catégorie, aux substances, aux qualités, aux relations, aux actions, etc..., aux corps et aux esprits. Aristote compte les substances séparées ; la théologie chrétienne compte neuf chœurs d'anges, trois personnes de la sainte Trinité [2]).

[1]) Lire à ce sujet Couturat, *De l'infini mathématique*, pp. 305-329, et *Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1904, pp. 212 et suiv.

[2]) Les Averroïstes, désireux de conclure à l'existence d'une seule âme intellective pour l'humanité entière, soutenaient que le nombre ne peut avoir d'autre origine que la division de la matière. Au contraire, dit saint Thomas, dans sa réponse à Siger de Brabant, chaque substance séparée est une unité et fait partie d'un nombre. « Relinquitur ergo quod quælibet substantia separata sit unum numero. Nec verum est quod

Mais sous l'extension de l'unité transcendantale est rangée l'unité de grandeur ou de mesure. Un total d'unités de grandeur forme un nombre dans l'acception restreinte du mot [1]).

Dans cette seconde acception, le nombre est l'expression de la mesure d'une grandeur, il provient de la division du continu. En conséquence, il présente nécessairement les caractères suivants :

1° Les unités du nombre en général ont une commune relation avec le tout dont elles forment les parties composantes, mais n'ont pas entre elles un ordre naturel. Au contraire, l'expression d'une grandeur part nécessairement d'une *première* grandeur, prise comme unité de mesure, et toutes les unités successivement additionnées pour former la

omnis numerus causatur a materia : frustra enim Aristoteles quæsivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in V Metaphysic. quod multum dividitur non solum numero, sed etiam specie et genere ». *De unitate intellectus contra Averroïstas.*

Ailleurs, saint Thomas écrit : « Cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis, de uno et multo judicium sumi. Est autem quædam divisio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis ». *De potentia,* q. IX, a. 7, C.

[1]) « Numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis : unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Unde Philosophus dicit quod numerum cognoscimus divisione continui; et hic tantum numerus est sub arithmetica, ut etiam Avicenna dicit ». *I Sent.,* dist. XXIV, q. 1, a. 3.

« Unitas et numerus quæ considerat arithmeticus, non sunt illa unitas et multitudo quæ inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. In hoc enim possunt inveniri omnes illæ passiones in numeris, quæ arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio, et aggregatio, et hujusmodi, quæ fundatur super divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero. Et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus ». *Idem.,* art. 1, ad 2.

série des nombres gardent avec cette première unité une relation essentielle. Ainsi, par exemple, Michel, Gabriel, Raphaël sont trois esprits : pour les réunir en nombre, il est indifférent que je considère premièrement Michel, secondement Gabriel, troisièmement Raphaël, ou que, inversement, je commence par Raphaël ou par Gabriel pour finir par Michel.

Au contraire, pour exprimer la mesure d'une longueur, on prend un mètre et l'on compte combien de fois ce mètre étalon peut être porté sur la grandeur à mesurer. La place de la première application du mètre étalon est fixée par la limite extrême du continu à mesurer, celle de la seconde application est fixée par la place du premier mètre ; chacune des suivantes applications du mètre, sur la grandeur qu'il s'agit d'évaluer, est immédiatement déterminée par l'application précédente, et toutes sont fonction du premier mesurage.

Les unités successives, qui expriment les mètres compris dans le continu à mesurer, sont donc ici rangées en un ordre qui s'impose à l'esprit.

Le symbole du nombre en général est $1 + 1 + 1 + 1$, peu importe l'ordre de succession des unités totalisées.

Au contraire, le nombre issu de la division du continu est formé d'unités qui ont entre elles un ordre *naturel.* La première unité est l'unité-type, la mesure d'après laquelle s'évalue l'égalité des unités subséquentes. Les unités de ce nombre possèdent donc, *de par la nature des choses*, une signification *ordinale :* elles forment essentiellement *série.*

Nous disions : *de par la nature des choses.* Rien n'empêche, en effet, que dans la constitution d'un nombre quelconque, l'esprit ne se trace un ordre de succession. Mais tandis que l'ordre de succession d'unités transcendantales est arbitraire, subjectif, la supputation des unités qui résultent de la division du continu se fait suivant un ordre naturel, objectif.

2° Les nombres qui expriment les grandeurs forment

nécessairement une série indéfinie. En effet, la grandeur, — la longueur, la masse, le temps — étant continue, la division de la grandeur donne indéfiniment des parties continues. Après tout nombre n d'unités transcendantales, il y a possiblement un nombre $n + 1$; mais après tout nombre d'unités de grandeur, il y a nécessairement un nombre $n + 1$. « Talis unitas (quæ invenitur in rebus materialibus) est potentia omnis numerus » [1].

3° Tout nombre d'unités quantitatives est essentiellement fini, attendu qu'il est l'expression de la mesure d'une quantité. Évidemment tout ce qui est mesurable ou est supposé tel, est, par définition, fini ; donc le nombre qui exprime la mesure d'une grandeur mesurable est fini. Au contraire, une multitude d'unités quelconques n'est pas, par définition, finie. La notion de multitude fait abstraction du point de savoir si les unités multiples forment un ensemble fini ou infini. Aucune d'elles n'est essentiellement une première unité ; leur multitude n'est pas essentiellement épuisable par des soustractions successives d'unités [2].

[1]) *I Sent.*, dist. XXIV, q. 1, art. 1, ad 2.

[2]) Saint Thomas a bien marqué dans les lignes suivantes de son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote,* la distinction des deux acceptions de l'unité et du nombre.

« Unum quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quæ, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturæ sed rationis, sicut dictum est Unum vero quod est principium numeri addit, supra substantiam, rationem mensuræ, quæ est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quæ est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur, in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum ». In *Metaph.,* IV, lect. 2.

86. Corollaires. — 1. La mathématique pure a pour objet le nombre dans la double acception du mot.

Mais la mathématique appliquée à la physique a pour objet la mesure de la grandeur, le nombre dans l'acception spéciale du mot.

2. On comprend en quel sens il est vrai de dire, d'une part, que les êtres immatériels échappent à la loi du nombre, — ils ne sont pas des grandeurs susceptibles de mesure — et, d'autre part, que tout ce qui est créé est soumis au nombre, au poids, à la mesure ; ils sont des unités susceptibles d'être considérées ensemble.

On a parlé ci-dessus, incidemment, de la possibilité d'une multitude infinie [1]).

Avant de poser le problème, écartons une équivoque.

87. L'indéfini. — Tout nombre est essentiellement fini, attendu qu'il est clos par une dernière unité. Mais, disent certains auteurs, la série naturelle des nombres 1, 2, 3, 4, 5, 6... n est infinie : car, après tout nombre n, il y a un autre nombre $n + 1$.

Non, la série naturelle des nombres n'est pas infinie, mais infinie *en puissance, indéfinie.*

Il faut prendre garde de confondre l'infini et l'indéfini.

On appelle *fini* tout ce qui a une limite. La *limite* d'une réalité est la négation d'une réalité ultérieure. Nous parlerons tout à l'heure d'une acception spéciale, mathématique, de la limite.

Le *fini* est quelque chose affecté de la négation d'autre chose au delà.

Le fini se rencontre, à proprement parler, dans la quantité, soit continue, soit discrète, — l'étendue, la collection d'unités — et, métaphoriquement, dans les degrés de perfection des

[1]) Nous discutons *ex professo* ce problème dans nos leçons de Théodicée.

êtres, lorsque l'esprit compare une perfection à d'autres et considère la première comme équivalente à plusieurs.

L'étendue *finie* est une étendue au delà de laquelle il n'y a plus rien qui appartienne au sujet étendu. Une collection *finie* d'unités est terminée par une unité au delà de laquelle il n'y en a plus qui appartienne à la collection. Une perfection finie est considérée à tel degré à l'exclusion d'un degré supérieur.

L'*infini* est la négation de la limite.

L'*indéfini*, que l'on appelle aussi infini *en puissance*, a une *limite*, mais variable.

Dans la nature tout être a une limite ou n'en a pas, il est donc fini ou infini : entre les deux il n'y a point de milieu.

L'indéfini n'existe pas comme tel.

L'indéfini est l'œuvre de la pensée : Voici une circonférence et, dans cette circonférence, un polygone inscrit. Le nombre des côtés de ce polygone peut augmenter toujours. Plus il augmentera, plus le polygone s'approchera de la circonférence, mais jamais il ne se confondra avec elle. Le périmètre du polygone inscrit est une *variable*, la circonférence est, suivant le langage des géomètres, sa *limite*. Le *rapport* entre la variable et sa limite est une quantité qui peut devenir aussi petite qu'on le voudra, s'approcher *indéfiniment* de l'unité ; mais jamais un polygone régulier, quel que soit le nombre de ses côtés, ne sera une circonférence, jamais la différence entre la variable et sa limite ne sera réduite à zéro, elle sera toujours une quantité *finie*.

Soit la fraction décimale 0,66666..... comparée à la fraction ordinaire 2/3. La fraction 2/3 est la limite de la variable 0,66666..... Celle-ci s'approchera de celle-là d'aussi près que je voudrai ; la différence entre l'une et l'autre sera une quantité aussi petite que je le voudrai, mais sera toujours *finie en acte, indéfiniment finie en acte.*

Soit, enfin, une somme de quantités finies dont le nombre augmente indéfiniment : $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \cdots$

La limite de cette série est 2. Si grand que je suppose le nombre des quantités finies ainsi additionnées, leur somme n'égalera jamais la limite de la série.

On le voit, l'*indéfini* est tout autre que l'*infini*.

L'*infini* est une perfection *qui n'a point de limite*.

L'*indéfini* est une *quantité variable* — continue, discrète, métaphysique — que l'esprit considère *par rapport* à une autre quantité fixe et telle que la différence entre la première et la seconde peut devenir aussi petite qu'on le veut.

88. Possibilité d'une multitude infinie. Objections des finitistes. — La division du continu donne naissance à une série indéfinie d'unités ; néanmoins, une collection quelconque de ces unités a eu son principe dans une *première* unité ; elle forme donc nécessairement une collection *finie*, c'est-à-dire un *nombre*. Au surplus, le nombre formé d'unités quantitatives est, par définition, l'expression de la mesure d'une grandeur ; il est donc fini.

Les collections successives provenant de la division du continu forment une série indéfinie de nombres finis.

Des êtres dépourvus d'étendue peuvent, à l'instar des parties du continu, être rangés en un espace imaginaire : une série quelconque d'êtres ainsi représentés et totalisés débute par un *premier* terme ; elle est donc *finie ;* en conséquence, elle aussi constitue un *nombre*.

S'ensuit-il que toute multitude d'êtres ait nécessairement un *premier* terme et, par suite, soit nécessairement un *nombre ?*

Une multitude infinie d'êtres est-elle intrinsèquement impossible ?

Oui, dit-on, les notions de multitude et d'infini s'excluent [1]).

[1]) Voir en particulier Renouvier, *Essais de critique générale,* passim. *La nouvelle monadologie,* pp. 36 et 37. *Les dilemmes de la métaphysique pure,* chapitre II. *Les derniers entretiens,* publiés par Louis Prat, Cfr. Beurier, *M. Renouvier et le criticisme français,* dans la *Revue*

En effet, ajoute-t-on, le nombre est l'expression de la mesure d'une quantité. Or tout ce qui est mesuré ou mesurable est évidemment fini. Donc, nombre infini est une contradiction dans les termes.

Aussi bien, une multitude peut toujours être augmentée. Or l'infini n'est pas susceptible d'être augmenté. Donc un nombre infini implique contradiction.

D'une multitude supposée infinie retranchez une unité, la multitude sera finie. Donc une multitude finie plus une unité serait une multitude infinie : c'est absurde.

Supposez, par exemple, une multitude infinie d'arbres ; chaque arbre a plusieurs branches, chaque branche des feuilles ; il y a donc plus de feuilles que d'arbres ; il y aurait donc un infini plus grand que l'infini : ce qui est contradictoire.

Soit la série des nombres pairs ; sous chacun des termes de la série, rangeons un nombre impair. Chacune des deux séries est infinie. Additionnons-les, nous aurons une somme plus grande que chacune des séries additionnées, un infini plus grand que l'infini [1]) : toujours la même absurdité.

Un critique, savant mathématicien, qui a bien voulu discuter les arguments qui précèdent, nous écrit que l'on peut faire ressortir davantage la force de ce qu'on appelle parfois le théorème de Galilée. Si nous avons, dit-il, une suite infinie

philosophique, 1877. Les arguments de Ch. Renouvier sont exposés et discutés dans la substantielle étude d'Edgar Janssens, *Le Néo-Criticisme de Ch. Renouvier.* Louvain, 1904.

[1]) « On peut varier en mille manières la démonstration des absurdités qui ressortent de la supposition d'un infini actuel de parties homogènes d'un tout donné. Elle revient toujours en abstrait à ceci :

Soit la série des nombres abstraits :

$$1, 2, 3, 4, 5 \ldots\ldots \infty \quad (a)$$

» Si cette suite est infinie en acte, c'est-à-dire, si elle est, d'une part, donnée en son intégralité, et telle, d'autre part, que ses termes, considérés ensemble, ne répondent à aucun nombre déterminé n, quelque

en acte, nous pouvons attribuer aux objets qui la composent les nombres entiers successifs ; à une seconde série infinie nous pourrions attribuer les nombres pairs, 1×2, 2×2, 3×2 ..... ou les nombres carrés parfaits, 1^1, 2^2, 3^3.... ; puis nous pouvons poser une correspondance terme à terme de la seconde série avec la première 1×2, correspondant à 1, 2×2 à 2, 3×2 à 3 et ainsi de suite, ou bien 1^2 à 1, 2^2 à 2, 3^2 à 3 ..... Nous aurons ainsi deux suites en acte se correspondant terme à terme d'une façon univoque et réciproque : les deux séries contiennent donc forcément le même nombre de termes. Or la seconde n'en contient que la moitié de la première, ou même infiniment moins dans le second cas. Il y a donc contradiction.

89. Réponses des infinitistes. — Cependant, des penseurs de premier ordre — Aristote, saint Thomas et bien d'autres — n'ont pas vu que le concept de multitude infinie soit contradictoire.

Toujours est-il que les considérations que nous venons de rappeler ne prouvent point qu'il le soit.

D'abord, confondre la multitude en général avec le nombre qui, par définition, est une multitude *finie*, c'est trancher par une pétition de principe un des problèmes les plus délicats de la métaphysique.

grand que *n* puisse être, il faut qu'elle contienne autant de termes pairs qu'impairs, puisque pour chacun des termes qu'elle contient, il faut qu'elle en contienne un aussi qui soit le double de celui-là. Donc la série :

$$2, 4, 6, 8, 10. \ldots\ldots \infty \quad (b)$$

contient autant de termes que la série *(a)*. Mais tous les termes de la série *(b)* sont pairs, et la série *(a)* qui les contient tous, contient en outre les impairs :

$$1, 3, 5 \ldots\ldots \infty \quad (c)$$

dont le nombre est pareillement infini. Nous avons dit que la série *(b)* avait autant de termes que la série *(a)* : donc il faut que la série *(a)* contienne plus de termes, infiniment plus de termes qu'elle n'en contient, ce qui est contradictoire *in terminis* ». Ch. Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, p. 35.

Le problème de la possibilité d'un ensemble infini d'êtres ne s'applique pas au nombre, mais à la *multitude*.

Encore faut-il s'entendre sur le sens du mot *infini* dans l'expression *multitude infinie*.

Assurément, une multitude qui serait *en tous sens* infinie ne serait pas susceptible d'être augmentée. Mais ne conçoit-on pas une multitude d'êtres dont aucun ne serait, dans la nature, *premier*, encore que toute collection de ces êtres groupée par la pensée, fût un nombre fini ? Supposez un monde créé *ab æterno*, aucun événement de ce monde ne serait tel qu'il n'y en eût point avant lui ; aucun ne serait donc premier *a parte ante ;* néanmoins la série des événements serait finie, susceptible d'accroissement, *a parte post*.

Les âmes spirituelles sont immortelles ; leurs actions se succéderont sans fin. La série d'actions d'une âme créée dans le temps a donc commencé ; elle a eu un premier terme, elle est finie *a parte ante*. Mais dans l'avenir, telle qu'elle se présente, en son ensemble, au regard de l'intelligence divine, *a parte post*, est-elle finie ?

Deux multitudes infinies de ce genre forment donc ensemble une multitude plus grande que chacune d'elles à part. S'il y avait une infinité d'arbres en feuilles, il y aurait évidemment plus de feuilles que d'arbres.

Tout cela est exact.

Mais il ne s'ensuit pas que la multitude finie *a parte post*, soit telle que, par des soustractions successives de quantités finies, elle doive pouvoir être réduite à zéro.

Retranchez d'une multitude infinie une ou plusieurs unités, autant d'unités et de nombres d'unités que vous voudrez, la multitude restera infinie : infinité signifie ici, en effet, inépuisabilité.

On a tort de considérer la série des nombres pairs et celle des nombres impairs comme deux séries *infinies*, elles ne sont qu'*indéfinies*, c'est-à-dire *finies* avec une limite variable.

Deux séries quelconques de nombres, les uns pairs, les autres impairs, additionnables sont finies. Leur somme est finie.

On n'est pas autorisé à supposer les nombres entiers successifs attribués à tous les objets d'une multitude infinie *en acte*. Toute série de nombres successifs est finie. Les nombres qui la composent sont attribuables à *des* objets d'une multitude supposée infinie en acte. Mais par delà la collection finie d'objets auxquels une série quelconque de nombres a pu être attribuée, il reste une infinité d'objets auxquels aucune attribution n'a été faite, n'a pu être faite.

On a essayé d'infirmer cette réponse par un autre biais. On a dit : « La supposition de deux multitudes infinies dont l'une serait plus grande que l'autre est absurde : la multitude infinie, si elle était possible, serait nécessairement *unique*. En effet, dans la multitude que l'on dit la moindre des deux, chaque unité, puisqu'elle est suivie d'une autre unité, ne pourrait être dépassée par la multitude considérée comme la plus grande : un parallélisme rigoureux s'établirait entre les deux multitudes et leur nature infinie répugnerait à toute inégalité quantitative.

» Ainsi l'infini est unique. Et l'application de ce concept, soit à l'ordre de la quantité continue, soit, dans l'ordre de la quantité discrète, d'une part, aux êtres matériels et étendus, d'autre part, aux êtres constitués de plusieurs parties, cette application amène à concevoir des infinis inégaux. D'où il suit que la notion d'infinitude quantitative, dans les limites fixées, renferme des concepts contradictoires ».

Toujours la même confusion.

Deux séries d'unités issues de la division du continu ont l'une et l'autre nécessairement un *premier* terme à partir duquel elles sont comparables.

Mais la multitude supposée infinie *a parte ante*, ne provient évidemment pas de la division du continu. Elle n'a pas essen-

tiellement un *premier* terme. Deux multitudes infinies *a parte ante,* ne sont donc pas comparables à partir d'un premier terme respectivement propre à chacune d'elles.

Sans doute, il nous est loisible de comparer entre eux des nombres finis d'unités empruntés aux deux multitudes et d'établir artificiellement entre eux un parallélisme rigoureux. Mais aucun de ces nombres, aucune multiplication de ces nombres ne sont adéquats à la multitude infinie, attendu que celle-ci a pour caractère propre d'être inexhaustible.

Pour atteindre les infinitistes, il faudrait leur prouver que le concept de multitude est lié à celui de limite, en d'autres mots, incompatible avec celui d'infinitude. L'analyse du concept de multitude d'unités transcendantales, par opposition à celui du nombre issu de la division du continu, nous semble plutôt montrer le contraire.

En résumé, que la question de la possibilité d'une multitude infinie soit discutable, nous le voulons bien, mais le débat ne peut être tranché par cette considération sommaire que, toute agglomération d'unités est essentiellement finie: Confondre la multitude et le nombre, ce serait résoudre une controverse par une pétition de principe.

L'unité soit transcendantale, soit prédicamentelle est-elle l'*unité numérique?* L'unité prédicamentelle est-elle identique à l'*unité du continu?*

90. L'unité numérique. — L'unité numérique signifie toute unité faisant partie d'un nombre. Or, l'unité transcendantale, comme telle, ne fait pas essentiellement partie d'un nombre, mais est susceptible d'en faire partie.

L'unité transcendantale s'appelle *numérique*, lorsqu'elle est regardée comme faisant ou pouvant faire partie d'un ensemble d'objets identiques sous un certain rapport.

Entre l'unité transcendantale et l'unité numérique il n'y a donc qu'une différence de point de vue.

Quant à l'unité de mesure, elle est essentiellement relative

aux grandeurs qui lui sont comparées. Elle est donc formellement une unité *numérique*.

Comme la multiplication du type spécifique a pour principe la matière quantifiable, l'unité numérique de l'individu s'appelle aussi unité *matérielle ;* par contre, l'unité du genre et de l'espèce s'appelle *formelle*.

91. L'unité du continu. — L'unité de mesure, propre à la quantité, et principe du nombre, est-elle identique à l'unité du continu ?

Non. Elle présuppose et enveloppe dans son concept l'unité du continu, mais y ajoute la *relation de mesure*.

La *continuité* est l'*indivision* de l'étendue et, par conséquent, son *unité ;* elle est donc une des applications de l'unité transcendantale. L'unité est l'indivision de l'être : applicable à tout être, substance ou accident, elle l'est aussi à la quantité. Or, la continuité est l'indivision propre à l'étendue. Donc l'unité transcendantale embrasse dans son extension l'unité du continu : celle-ci est une unité transcendantale accessoire qui s'ajoute à celle de la substance [1]).

Mais la notion de mesure est postérieure à celle du continu; elle présuppose plusieurs continus comparables entre eux.

L'unité du continu a un caractère *absolu;* l'unité de mesure, un caractère *relatif*, consécutif au premier.

La première unité convient à *toute* quantité continue ; la seconde ne convient qu'à *telle* quantité minimale indivisible ou du moins envisagée comme indivisible.

Donc l'unité du continu et l'unité principe du nombre ne peuvent être confondues.

92. Résumé et conclusion. — Nous devions parler, dans ce paragraphe (§ 3), de l'unité *transcendantale*. Celle-ci est un attribut *absolu* de l'être comme tel ; elle consiste dans

[1]) Sur la nature du composé qui résulte de l'union de la substance avec ses accidents, voir plus loin, *Troisième Partie*.

l'indivision de l'être ; peu importe, d'ailleurs, que cette indivision ne soit que la condition actuelle d'un être ou qu'elle exclue la possibilité même de sa division. Cette unité appartient donc à l'être, en tant qu'être : elle dépasse, en extension, tous les genres, et s'appelle, par conséquent, à bon droit, transcendantale (I).

Ni la composition métaphysique ni la composition physique ne sont incompatibles avec l'unité de l'être (II).

L'unité qui consiste dans l'indivision interne de tout être, ne peut être confondue avec l'unité qui sert de mesure à la quantité divisible et se trouve être ainsi le principe du nombre, dans une acception spéciale du mot. La première unité est transcendantale, la seconde, prédicamentelle (III).

§ 4

LA VÉRITÉ

93. Objet du § 4. — On analysera dans le présent paragraphe, la notion du vrai et de la vérité métaphysique (I).

On fera voir que la vérité est une propriété transcendantale (II).

Enfin, on examinera quelques questions subsidiaires (III).

I

ANALYSE DE LA NOTION DE VÉRITÉ

94. Notion commune du vrai et de la vérité. — Voici un produit auquel un chimiste est parvenu à donner toutes les apparences du vin naturel : même couleur, même bouquet, même goût ; le public s'y trompe, l'achète et le consomme pour du *vrai* vin. Cependant, le chimiste qui l'a fabriqué le sait, ce produit n'est pas du vin *véritable*.

La police arrête un prévenu : de fortes présomptions

d'assassinat pèsent sur lui ; la foule attroupée le dévisage, applaudit à son arrestation et s'en va disant : « Il a une *véritable* figure d'assassin ».

Dans ces exemples, dont il serait aisé d'allonger la liste, que signifient les attributs *vrai*, *véritable?*

Que veut-on dire, en parlant de la *vérité* du vin, de la physionomie criminelle d'un prévenu?

Qu'entend-on par la *vérité* d'un être ?

On appelle « vin » une liqueur alcoolique provenant de la fermentation du jus de raisin : le jus de raisin fermenté est du *vrai* vin ; toute substance qui n'est pas du jus de raisin fermenté n'est pas du *vrai* vin ; on en conclut qu'un produit artificiel n'est pas *véritablement* du vin.

Le moral d'un individu se révèle habituellement dans ses traits ; — un homme d'esprit n'a-t-il pas dit qu'à quarante ans, chacun est responsable de sa physionomie ? En vérité la figure, les allures, l'attitude distinguent l'honnête homme du criminel. Lorsque la foule dit de l'individu arrêté par la police : « Il a une *véritable* figure d'assassin », elle applique son critérium usuel : elle a une idée typique de la figure de l'honnête homme, une idée typique de la figure du criminel ; or, la figure de ce prévenu ne ressemble pas à l'idée que l'on se fait du premier, mais à celle que l'on se fait du second ; c'est une *vraie* figure de criminel.

Un liquide est donc du *vrai* vin, quand il est conforme à la définition par laquelle nous exprimons la nature du vin ; un produit qui ne répond pas exactement à cette définition n'est pas *véritablement* du vin.

Une physionomie qui ressemble à celle que nous tenons pour la physionomie typique de l'honnête homme ou pour celle de l'assassin est une *vraie* physionomie d'honnête homme ou une *vraie* physionomie d'assassin.

On appelle *vraie* une chose qui est conforme au type mental au moyen duquel nous nous représentons sa nature.

Nous savons ou nous croyons savoir quelle est la nature du vin ; quelle est la physionomie distinctive de l'honnête homme ou du criminel : nous appelons un produit du *vrai* vin, lorsque nous pensons qu'il réalise la nature, supposée connue, du vin ; une physionomie est dite une *vraie* physionomie d'homme de bien ou de criminel, lorsqu'elle est jugée conforme à un type, supposé connu, d'homme de bien ou de criminel.

Au contraire, qu'une substance, une physionomie, une ligne ne répondent pas à l'idée que nous avions de la nature du vin, de la physionomie du criminel, — nous jugeons que cette substance n'est pas *véritablement* du vin, que cette physionomie n'est *vraiment* pas celle d'un criminel.

Donc, effectivement, on appelle *vraie* une chose que présentement l'on regarde et juge conforme au type idéal qui représente la nature de la chose. — La chose que l'on considère « *vérifie* », dit-on, l'idée que l'on se fait de sa nature.

La *vérité* est la conformité d'une chose considérée actuellement, avec la nature, supposée connue, de cette chose.

La vérité d'une chose s'appelle vérité *ontologique* ou *objective :* cela veut dire que cette vérité est un attribut, non de la pensée, mais de l'*être* ou de l'*objet* pensé.

On l'appelle aussi : vérité *métaphysique transcendantale*, pour indiquer qu'elle est un attribut qui convient à l'être comme tel, qui est commun à tous les êtres.

Le caractère transcendantal de la vérité sera établi prochainement ; avant cela, poursuivons notre analyse.

95. La vérité ontologique est un rapport de conformité avec un type idéal. — Il ne viendra à la pensée de personne de dire que le vin est vrai, mais on dira que telle substance, qui est du jus de raisin fermenté, est du vrai vin. On ne dira pas qu'une physionomie est vraie [1]), mais on dira

[1]) On dit bien d'une physionomie qu'elle est « vraie » ou qu'elle est

qu'elle est une vraie physionomie d'honnête homme ou une vraie physionomie d'assassin.

L'attribut *vrai*, *véritable*, n'est donc pas appliqué à une chose considérée à l'état absolu ; il est réservé aux choses référées à leur type idéal, que nous supposons connu d'ailleurs, et jugées de même nature que lui.

La *vérité ontologique* est donc un rapport d'identité de nature entre une chose présente et un type idéal présupposé.

Voilà le sens de la définition, universellement acceptée, de la vérité : *Veritas est adæquatio rei et intellectus.*

Par *res* il faut entendre une chose que nous percevons ou que nous imaginons au moment présent.

Par *intellectus* il faut entendre la notion préalable de la chose perçue ou imaginée.

La conformité exacte, *adæquatio vel conformitas*, du sujet perçu ou imaginé avec son type mental, est sa vérité.

Que l'on suive de près les affirmations de la conscience ou du langage et l'on se convaincra de ce fait, dont l'importance est ici de premier ordre : chaque fois que nous disons d'une chose, non pas qu'elle est vraie — ce que nous ne disons jamais — mais qu'elle est vraiment, véritablement, en vérité *telle* ou *telle* chose, nous entendons par l'expression *telle ou telle chose* une nature qui nous est déjà familière, sur le compte de laquelle nous avons confiance de ne pas errer, et nous confrontons avec cette notion que nous possédons en nous la réalité présentement soumise à notre expérience.

Voyons-nous qu'il y a identité de nature entre la réalité d'expérience et le type auquel elle est rapportée, — nous jugeons qu'il y a vérité ontologique ; c'est-à-dire que la réalité est véritablement la même que le type auquel elle a été comparée.

« fausse », mais alors encore les qualifications « vraie » ou « fausse » expriment d'une façon abrégée un rapport, celui de la physionomie avec les sentiments intérieurs de l'âme.

Voyons-nous que la chose présentement soumise à notre examen n'est pas de même nature que le type auquel on la compare, — nous disons qu'elle n'est pas véritablement ce que ce type exprime.

Ne connaissons-nous aucun type idéal avec lequel la chose que nous considérons soit manifestement identifiable, nous nous abstenons de dire que la chose est véritablement telle ou telle, nous déclarons ne pas savoir ce qu'en vérité elle est, nous restons en doute sur sa vraie nature.

Depuis la découverte célèbre de Röntgen, on sait qu'il existe des radiations invisibles qui traversent des corps opaques et viennent impressionner des plaques photographiques ; cependant, on est d'accord pour dire que l'on ne connaît pas leur *vraie* nature, et on les appelle provisoirement les rayons X, parce que jusqu'à présent les physiciens ne sont point parvenus à les faire rentrer dans une catégorie déjà classée. Le jour où la nature intime en sera définie, on donnera à celle-ci un nom *propre*, son *vrai* nom, et chaque fois que par induction on retrouvera quelque part cette même nature, on lui donnera son nom *véritable*.

Ainsi donc, la vérité d'une chose est un rapport de conformité entre cette chose et l'idée qui en préexiste dans l'esprit.

D'où il suit que, connaître la vérité d'une chose, c'est remarquer ce rapport ; et comme il n'est pas possible de remarquer la nature d'un rapport sans avoir par devers soi les termes dont il est composé, la connaissance de la vérité ontologique est nécessairement un acte complexe de l'esprit : ce ne peut être l'acte que les logiciens appellent « simple appréhension », ce doit être celui qu'ils appellent « composition ou division », c'est-à-dire un jugement.

Mais ce type idéal, qui est comme la pierre de touche dans les jugements que nous formulons sur la vérité ontologique, quel est-il ? Où réside-t-il ?

La solution de ce problème nous fera pénétrer plus avant dans l'analyse de la vérité et nous mettra en contact avec les diverses interprétations qui en ont été données.

96. Quel est ce type idéal, norme de nos jugements sur le vrai ontologique ? — Ces types idéaux, disait *Platon*, ont une existence éternelle, indépendante de la pensée. Ils dominent et règlent toute expérience. L'être en soi — justice en soi, vrai en soi, beau en soi, bien en soi, ordre en soi — échappe aux sens ; il forme l'objet direct de l'intelligence ; la réalité fugitive, qui tombe sous l'expérience, n'est intelligible qu'à la condition d'être éclairée par lui et dans la mesure où sa lumière tombe sur elle. « Ce que le soleil est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets, le bien l'est dans la sphère idéale, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles » [1]).

Quelle est la nature des idées platoniciennes ? Comment faut-il comprendre leur relation avec les réalités d'expérience et avec l'Être de Dieu ?

Problèmes délicats qui feront sans doute l'objet d'éternelles controverses parmi les exégètes de l'Académie.

Suivant *saint Augustin,* les types immuables des choses, — les « incommutabilia vera », ainsi qu'il les appelle en son énergique langage, — ont une existence réelle en l'intelligence divine, exemplaire substantiel des œuvres créées. Le raisonnement nous conduit inévitablement à l'affirmation de cette cause suprême intelligente de tout ordre et de toute vérité ; les relations numériques, les principes métaphysiques nous fournissent les prémisses suffisantes mais en même

[1]) Platon, *République,* liv. VI, trad. Saisset, p. 333 Ici, l'idée du Bien est considérée comme l'Idée suprême. Dans le *Philèbe,* Platon fait dire à Socrate : « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, savoir : celles de la beauté, de la proportion et de la vérité, et disons de ces trois choses qu'elles n'en font qu'une » (p. 553).

temps nécessaires, à l'aide desquelles notre raison fait cette démonstration.

Les *Ontologistes* ont supprimé ce travail de raisonnement ; ils ont identifié l'Être, le Vrai, le Beau, le Bien avec l'Être divin et jugé, en conséquence, que la première perception du vrai absolu se confond avec l'intuition directe de Dieu. Lorsque nous jugeons de la vérité, de la bonté, de la beauté, en un mot, de l'être des choses, c'est toujours, ont-ils dit, dépendamment d'une perception, au moins habituelle, de l'Être absolu.

Ces théories, — que nous désignons d'un même nom générique « l'idéalisme », pour rappeler leur parenté avec la doctrine originelle des « Idées » platoniciennes, — faussent la notion de la vérité ontologique.

L'idéal d'après lequel nous jugeons de la vérité des choses, est la réalité expérimentale qui a été abstraite par l'intelligence et développée par la réflexion.

Ni l'idéalisme de Platon, ni l'exemplarisme augustinien, ni l'ontologisme ne sont nécessaires pour justifier la thèse que la vérité est une propriété métaphysique de l'être.

97. L'idéal, norme des jugements sur le vrai, est abstrait de l'expérience. — Le jus de raisin qui a fermenté possède des propriétés caractéristiques ; le vigneron acquiert par expérience, par comparaison, par induction, une notion assez exacte de la nature du vin ; d'ordinaire, il peut dire, à coup sûr, si un produit est du vin naturel ou de la contrefaçon ; lorsqu'à un produit qui semblait *douteux*, il reconnaît les propriétés du jus de raisin fermenté, il juge qu'il a affaire à du vin *véritable*.

Il est d'expérience que les criminels ont, pour la plupart, des traits distinctifs qui tranchent sur ceux des honnêtes gens ; ces traits distinctifs, on les a abstraits de l'expérience, on en a fait le portrait-type du criminel ; les personnes qui

ressemblent à ce portrait doivent être, se dit-on, des criminels, de *vrais* criminels.

Ces divers exemples nous montrent que spontanément nous faisons consister la vérité d'une chose dans sa conformité avec un type idéal que nous nous sommes formé d'après l'expérience.

Qui donc a conscience de contempler, au-dessus des réalités éphémères que les sens perçoivent, un monde d'essences subsistantes, et de se référer à celles-ci pour juger si un produit est pur ou altéré, un homme honnête ou criminel ?

Qui a l'intuition d'un Être divin et d'idées divines et s'aide de cette intuition pour apprécier la vraie nature des êtres ?

Qui, enfin, subordonne ses jugements sur la vérité des choses, à une démonstration de l'existence de Dieu, de son infinie sagesse et de sa conception idéale, éternelle, des œuvres créées ?

Dira-t-on que, pour un athée, il n'y a point de vérité ?

A l'encontre des théories idéalistes nous pensons que les idées-types, d'après lesquelles nous jugeons de la vérité ontologique, sont abstraites de l'expérience.

Mais cette opinion soulève plusieurs difficultés.

98. Difficultés. — Réponses. — Dans cette théorie, la vérité ontologique est subordonnée, dit-on, à une comparaison entre la chose et son type idéal que nous supposons préexister dans la pensée. Or, la vérité ontologique précède la pensée, celle-ci devant se régler sur elle.

Ensuite, la vérité ontologique serait soumise aux divergences et aux fluctuations de la pensée personnelle : autant de sujets pensants, autant de normes du vrai, autant de vérités ontologiques différentes. Or, manifestement, la vérité ontologique est indépendante de ces variations, une, immuable.

Donc, la vérité des choses ne peut résider en leur conformité avec un type idéal qu'une intelligence faillible aurait d'abord abstrait des réalités d'expérience.

Solution de la première difficulté. La vérité des choses précède l'exercice de la pensée, en ce sens qu'elle précède les *jugements* de l'intelligence et que la vérité de ceux-ci est réglée par elle. Mais il est faux que la vérité d'une chose nous apparaisse antérieurement à un premier exercice de la pensée, c'est-à-dire à un *premier concept* qui exprime la quiddité de cette chose.

La vérité d'une chose, telle que l'entend la conscience de l'humanité, réside dans la conformité de la chose avec l'idée-type que l'on s'en est faite ; elle ne peut donc surgir que dépendamment de cette idée-type et postérieurement à elle.

Veut-on appliquer à la *chose* elle-même, en son état absolu, les expressions « vrai *fondamental* », « vérité *fondamentale* », nous n'y contredirons pas ; mais alors on doit se souvenir qu'une vérité « fondamentale » n'est vérité qu'en puissance ; ce n'est pas une vérité actuelle et formelle.

Aussi bien, si la chose et la vérité étaient, sous tous rapports, identiques, pourquoi les langues auraient-elles créé deux mots pour les distinguer?

Solution de la seconde difficulté. — Sans doute, les conceptions que les hommes se font de la nature *spécifique* des êtres varient d'individu à individu, d'époque à époque et leur application aux choses d'expérience amène d'inévitables divergences : ce qui est du vin pour un habitant d'un pays dépourvu de vignobles, n'en sera peut-être pas pour un vigneron expert.

Mais, pour l'homme du Nord comme pour celui du Midi, il y a un ensemble de propriétés qui servent à definir la nature spécifique du vin.

Or, dès qu'un type abstrait, quel qu'il soit, est soumis à l'analyse, il se manifeste entre ses traits constitutifs des rapports nécessaires, immuables.

Les qualités superficielles de couleur et de saveur auxquelles l'homme de nos campagnes croit reconnaître la nature

du vin sont aussi essentielles et nécessaires, pour lui, que le sont, pour le vigneron, les propriétés réelles du jus de raisin fermenté.

Est-il étonnant, dès lors, que chacun de nous, réfléchissant sur la nature d'un être, lui reconnaisse toujours un ensemble de caractères nécessaires, sans lesquels elle ne serait pas *véritablement* ce qu'on affirme qu'elle est ?

Et lorsque le métaphysicien, poursuivant sa réflexion, cherche à dégager des divers types déjà abstraits et formés par autant de synthèses directes de la pensée, une notion d'un degré plus abstrait, — la « ratio veritatis », la *nature de la vérité* commune à tout ce qui est ontologiquement vrai, — est-il étonnant qu'il aboutisse à une définition indépendante de conditions contingentes, une, immuable ?

Mais, dira-t-on, si chacun a *sa* façon de concevoir la nature des êtres ; si les choses sont vraies ou fausses selon qu'elles sont en accord ou en désaccord avec nos conceptions personnelles, comment concilier avec la multiplicité et les vicissitudes de celles-ci, la foi persistante à l'unité et à l'immutabilité du vrai ?

Les jugements que les hommes énoncent sur la nature des êtres ne sont pas, en tous points, divergents et variables ; il y a, dans leur objet, une part sur laquelle l'accord des intelligences est universel et constant. Ce produit frelaté auquel un observateur superficiel a par erreur attribué la nature du vin, est une substance corporelle, agissant sur nos sens, subissant l'action du milieu ambiant ; les propriétés corporelles, la substantialité, l'action, la passivité, etc... appartiennent *véritablement* à ce produit ; personne ne se trompe en lui attribuant la quiddité *générique* ou *transcendantale* qu'elles impliquent.

Quant à la nature *spécifique* des êtres, elle est, en effet, l'occasion de divergences et d'erreurs, parce que l'intelligence doit, pour arriver jusqu'à elle, faire un travail délicat d'induc-

tion ; mais ces divergences ne sont pas définitives, ces erreurs sont réformables.

Aussi bien, lorsque les théoriciens de l'exemplarisme exaltent les attributs de la vérité ; lorsque saint Augustin nous invite à contempler, par delà les contingences du monde et les fluctuations de nos jugements personnels, la Vérité souveraine étendant sa domination sur nos intelligences, de quelle vérité entend-il finalement parler ? Il allègue en exemple l'être, l'unité, la bonté, les lois des possibles, les principes premiers de la morale, les lois des nombres, etc... en un mot, ce que nous résumons sous les appellations : quiddité générique ou quiddité transcendantale des êtres.

On a fait à cette thèse deux objections.

D'après votre explication, a-t-on dit, la vérité est toujours un rapport *conditionné*. Or, de nombreux rapports s'énoncent sans condition. Exemples : $2 + 2 = 4$; l'être exclut le non-être. Donc l'explication est inadéquate.

Oui, toute vérité est conditionnée par la présence, soit dans la nature, soit dans la pensée, des termes entre lesquels surgit un rapport d'identité, d'appartenance, de contradiction. Mais la condition n'est pas toujours *exprimée*. Lorsqu'il s'agit de rapports entre objets transcendantaux ou très généraux, l'expression de la condition qu'ils supposent peut être impunément sous-entendue, parce qu'elle est la même, n'importe quels soient les termes rapportés l'un à l'autre; elle est donc conçue identiquement par tous, posée mentalement par tous en un sens identique. Cette condition sous-entendue, que l'on n'aperçoit pas, on la juge à tort inexistante et l'on estime alors que le rapport est absolu. C'est une illusion.

L'expression 2 + 2 *sont* 4 signifie : *Supposé* que 2 + 2 et 4 soient donnés dans la nature ou pensés par l'esprit, l'identité de 2 + 2 et de 4 s'impose. Un tout, n'importe de quoi il

soit composé, *dès qu'il est donné,* est identique à la somme de ses parties.

Au contraire, lorsqu'il s'agit de lois *particulières*, les conditions de leur vérification sont plus complexes et ont besoin, par conséquent, d'être exprimées pour ne point donner prise à l'équivoque et à l'erreur. Mais, en réalité, les lois générales autant que les lois particulières sont hypothétiques.

On a dit aussi : La connaissance de la vérité n'a-t-elle donc pour objet que des rapports transcendantaux ou génériques ? N'est-ce pas la connaissance des essences *spécifiques* qui nous intéresse le plus ?

Certes, les essences transcendantales et génériques ne sont pas seules connaissables, mais seules elles font l'objet d'un accord unanime, *nécessairement unanime* des intelligences. Les essences spécifiques piquent davantage la curiosité de l'esprit, sans doute, mais curiosité n'est pas vérité. Leur connaissance donne lieu à des divergences et à des erreurs qui, d'ailleurs, ne sont pas irréformables. Or, l'unique moyen d'assurer l'accord des intelligences dans la connaissance d'une même vérité, c'est de soumettre les assertions controversées au contrôle de rapports plus simples, génériques et transcendantaux. L'objection confirme donc, plutôt qu'elle n'infirme la thèse.

Les difficultés auxquelles la thèse semblait donner prise n'ébranlent donc pas la conclusion : Le type idéal qui sert de norme au vrai ontologique est emprunté à l'expérience, son origine expérimentale se concilie avec les caractères distinctifs de la vérité.

Quelle est donc, enfin, la définition générale du vrai et de la vérité ?

99. Définition du vrai et de la vérité. — Confrontation de la vérité ontologique et de la vérité logique. — On appelle *vraie* une chose jugée conforme à la représentation de la nature de cette chose.

La *vérité* d'une chose est sa conformité avec la représentation intellectuelle de sa nature.

La *vérité* ontologique, en général, est la relation de conformité des êtres avec la notion abstraite de leur nature. La *chose* est dite « fondamentalement » vraie, en ce sens qu'elle est le fondement de la vérité ontologique; mais cette façon de parler est peu rigoureuse; « formellement » *la chose* n'est vraie que lorsqu'elle est considérée *en relation avec une idée* présupposée de la nature de cette chose. La vérité ontologique n'est pas un attribut absolu, mais un attribut relatif de l'être; elle est formellement un rapport entre l'être que nous percevons ou que nous imaginons et une conception antérieure de la nature de cet être.

Aussi l'acte intellectuel qui exprime la vérité, n'est-il pas une simple conception mais un acte complexe de « composition ou de division », un jugement. L'esprit connaît la vérité lorsqu'il voit la conformité d'une chose avec l'idée présupposée de la nature de cette chose. L'idée présupposée est le prédicat du jugement; la chose que l'esprit juge conforme à cette idée, est le sujet; l'attribution du prédicat au sujet est l'acte formel du jugement.

Lorsque l'esprit affirme d'un sujet une nature qui lui convient, l'affirmation est conforme aux exigences du vrai ontologique, le jugement est vrai, doué de vérité *logique*.

Lorsque l'esprit affirme d'un sujet une nature qui ne lui convient pas, l'affirmation est contraire aux exigences du vrai ontologique, le jugement est faux, entaché d'erreur *logique*.

Ici encore, notons-le en passant, se vérifie la notion commune de la vérité ontologique.

Quelle est, en effet, la nature de l'intelligence humaine, et, plus généralement, quelle est la nature d'un être fait pour connaître, sinon de représenter, telle qu'elle est, la chose connue?

Lorsque l'intelligence connaît une chose telle qu'elle est,

son acte est ce qu'il doit être; il répond à l'idée que nous nous faisons de sa destination ; on a donc raison de l'appeler vrai.

La réalité n'est jamais fausse, ainsi que nous l'expliquerons tout à l'heure ; l'erreur est exclusivement le fait de l'intelligence qui juge mal la réalité.

100. Retour aux théories idéalistes. — Il semble presque superflu de formuler encore expressément la conclusion que la vérité ontologique n'implique aucune comparaison avec des « Idées » éternelles indépendantes de la pensée humaine ou avec un Être divin dont notre intelligence aurait naturellement l'intuition.

Platon ne pouvait croire que les « Idées » fussent notre œuvre, parce que nous n'avons point conscience de les avoir élaborées et que, d'ailleurs, se disait-il, elles éclairent déjà de leur lumière les premières démarches de l'intelligence.

Nous avons répondu ailleurs à ces deux arguments :

L'acquisition des idées les plus générales est due à un exercice spontané de la pensée; spontanée, cette œuvre de formation échappe à la conscience distincte au moment où elle s'accomplit, et l'on comprend, dès lors, que nous n'en ayons pas le souvenir.

Voilà pourquoi nos idées générales nous *semblent* aujourd'hui antérieures aux réalités que l'expérienre nous fait distinctement apercevoir et sur lesquelles se concentre notre attention présente.

Mais le fait que le développement actuel de nos connaissances est dû à l'expérience, ne prouve-t-il pas qu'à l'origine nos premières connaissances furent puisées à la même source ?

L'affirmation que l'Être divin fournit seul la raison explicative de l'unité et de l'immutabilité de la vérité métaphysique, repose sur une équivoque : Dans l'ordre ontologique, l'Intelligence suprême est la cause exemplaire de toute réalité, et il est juste d'en conclure que tout être est vrai à raison de sa

conformité avec une idée divine : nous ne songeons pas à nier l'existence de cet ordre.

Mais il faut commencer par l'établir.

L'existence de Dieu ne nous est pas connue par intuition, elle doit être démontrée. L'affirmation de cette existence n'est donc pas pour nous un principe, mais une conclusion.

Si l'existence de Dieu est démontrable, c'est à la double condition qu'il y ait des principes, dont la vérité soit pour nous indépendante de l'affirmation de l'existence de Dieu, et qu'il existe des êtres contingents, — sujets d'application de ces principes, — dont la vérité métaphysique soit fondée sur autre chose que sur l'essence divine.

Les philosophes idéalistes ont commis un vice de méthode en confondant l'ordre analytique avec l'ordre ontologique.

L'unité, l'immutabilité, l'éternité de la vérité métaphysique n'ont rien de commun avec l'unité, la nécessité, l'éternité de l'Être divin et des idées divines.

On a pu rendre raison des premières sans même songer aux secondes.

Bien plus, la diversité entre les attributs divins et ceux du vrai métaphysique est telle que, si les premiers nous étaient connus, loin de fournir l'explication des seconds, ils mettraient en plein jour leur contraste avec eux.

II

LA VÉRITÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

101. La vérité est une propriété transcendantale de l'être : Preuve inductive. — Parcourons les catégories de l'être : il n'en est pas une à qui l'on n'attribue la vérité.

On l'attribue aux *substances :* ne parle-t-on pas communément d'or *véritable*, de *vrai* diamant, de *vrai* cristal de roche, etc. ?

On l'attribue à la *quantité :* cinq n'est pas le *vrai* nombre des sens extérieurs, car le sens qu'on appelle vulgairement le toucher contient plusieurs sens différents.

On l'attribue à la *qualité :* l'affinité est une *véritable* propriété chimique. — Exposer librement sa vie pour défendre sa patrie, c'est du dévoûment *vrai.*

On l'attribue à la *relation :* le talent crée une *vraie* supériorité.

On l'attribue au *lieu* et au *temps :* la sphère d'action d'un pur esprit n'est pas un *vrai* lieu ; la continuation de sa durée n'est pas un *vrai* temps.

On l'attribue à l'*action* et à la *passion :* la gravitation est-elle due à une *véritable* attraction mutuelle des corps, ou plutôt à une *vraie* propulsion extrinsèque des uns vers les autres ?

On l'attribue, enfin, à l'*attitude* active et aux *états passifs intransitifs :* tel a une *véritable* attitude de soldat ; tel autre est *véritablement* écrasé sous le faix.

On attribue le vrai aux choses de la nature, on l'attribue aussi aux œuvres de l'industrie et de l'art : un *vrai* chronomètre, un *vrai* portrait, un *véritable* palais, un *vrai* théâtre. On l'attribue même aux êtres de la raison : on se demande, par exemple, si l'analogie est une *véritable* abstraction, si elle peut engendrer une *véritable* universalité.

Dans ces divers exemples, il est aisé de voir que la définition du vrai ontologique exposée au début de cette étude se vérifie toujours : Un être, n'importe à quelle catégorie il appartienne, est vrai lorsqu'il est conforme à l'idée que nous devons nous faire de sa nature.

102. La vérité est une propriété transcendantale de l'être : Preuve « a priori ». — Il y a, dans la nature, deux termes en corrélation : d'une part, l'être, existant ou possible, auquel le non-être seul impose une limite.

D'autre part, l'intelligence humaine, dont la capacité

s'étend aussi loin que l'être lui-même ; « intellectus potens omnia fieri », dit Aristote.

Il n'est rien qui ne puisse, dans les conditions voulues, se manifester à l'intelligence ; seul le néant, c'est-à-dire le non-être, n'est point intelligible ; il n'est rien dont l'intelligence ne soit physiquement capable de connaître la nature.

Or, dès qu'une chose a engendré dans l'intelligence l'idée de ce qu'elle est, il suffit de rapprocher de cette conception idéale un sujet qu'elle embrasse dans son extension pour voir surgir une vérité ontologique.

Donc tout être est sujet de la vérité ontologique.

— Non, dira un partisan de l'idéalisme, votre conclusion est trop large. La seule conclusion qui sorte logiquement de vos prémisses, c'est que toute chose *peut* être vraie.

— Nous admettons cette réserve.

En effet, la conformité *actuelle* de l'intelligence humaine avec les choses n'est pas essentielle ; il est seulement essentiel que les choses *puissent* engendrer cette conformité dans l'intelligence ; encore ce pouvoir est-il subordonné à diverses conditions qui résultent des lois suivant lesquelles fonctionne l'intelligence.

Mais cette réserve est implicitement admise dans le langage universel.

Pour affirmer que les choses ont toutes une relation *actuelle* de conformité avec une intelligence, il faudrait savoir qu'il existe une intelligence à la compréhension de laquelle rien n'échappe. Or, qu'il existe une pareille intelligence, nous ne le nions pas, mais en ce moment nous sommes censés l'ignorer et, au moment où s'élaborent les premières notions métaphysiques, nous l'ignorons de fait.

On se rappelle sur quelle base saint Thomas appuie la division des notions transcendantales (**59**) : L'esprit considère l'être à un point de vue absolu *(ens, res, unum)* ou à un point de vue relatif ; à ce second point de vue, l'être est,

négativement, distinct d'autre chose ; positivement, vrai et bon. Or, fait remarquer saint Thomas, il n'est pas possible qu'une relation appartienne positivement à tous les êtres si l'on ne suppose pas l'existence d'un sujet capable d'entrer en relation avec tous ; ce sujet, c'est l'âme humaine, avec sa double capacité de tout connaître et de tout aimer.

« Si ens consideretur secundum ordinem unius ad alterum, potest considerari negative, in quantum est *aliquid*, i. e. ab aliis divisum, vel positive, secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum* » [1]).

103. Le faux existe-t-il dans la nature ? — Non, puisque tout ce qui est, est vrai.

L'acteur qui, au théâtre, joue le rôle d'Hector est un « faux Hector », dit-on.

Non, réplique saint Augustin, ce « faux Hector » est un *vrai* tragédien [2]). Ce « faux » diamant est du *vrai* stras ; ce « faux » pharisien est un *vrai* hypocrite.

Chaque être a des propriétés spécifiques qui nous permettent de discerner sa *vraie* nature ; mais les propriétes de deux êtres spécifiquement différents offrent parfois des ressemblances superficielles qui occasionnent des méprises ; si l'on n'y prend garde, on est alors exposé à juger de la nature de l'être d'après des apparences trompeuses ; on dit que les choses nous trompent, on les appelle fausses ; il serait plus exact de dire que nous nous sommes trompés.

« Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis ; eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent

[1]) *De verit.*, q. 1, art. 1.
[2]) *Solil.*, II, c. 10.

existentiam [1]). Res notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparent... Et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa... Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet » [2]).

104. Remarque. — Somme toute, fait observer saint Thomas, il n'y a que deux sortes de vérités à distinguer, celle des choses et celle de nos connaissances ; il n'y a pas lieu de classer à part la vérité soit des actions, soit de la parole, car la vérité d'une action est la vérité d'une chose et la vérité d'une énonciation est la vérité d'une connaissance. « Veritas in creatis invenitur in duobus : in rebus ipsis et in intellectu ; veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat » [3]).

III

EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS SUBSIDIAIRES

105. La vérité logique appartient au jugement. — Puisque la vérité ontologique est le rapport de conformité d'une chose actuellement présente à la pensée avec l'idée typique de cette chose, — la connaissance de la vérité ontologique sera inévitablement la connaissance d'un rapport.

Or, la connaissance d'un rapport exige celle des deux termes du rapport.

Donc la connaissance de la vérité exige une double appréhension. Elle unit ou désunit ensuite leurs objets, suivant que ceux-ci se conviennent ou s'excluent.

La connaissance de la vérité n'est donc pas un acte

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 17, art. 1, ad 2.
[2]) *De verit.*, q. 1, art. 10, C. Cfr. *Summ. Theol.*, Iª, q. 17, art. 1, C.
[3]) *Ibid.*, q. 1, art 6, C.

d'appréhension simple, mais celui que les scolastiques appelaient « compositio et divisio », un jugement.

Lorsque l'union ou la désunion des deux termes du jugement se fait conformément aux exigences du rapport ontologique, la connaissance est vraie.

La vérité de la connaissance s'appelle vérité *logique :* elle est la conformité de la formule du jugement avec le rapport qui constitue le vrai ontologique.

Nous faisions remarquer plus haut que la vérité ontologique, envisagée dans sa plus grande indétermination, est le rapport d'identité : ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas.

De même, la vérité logique consiste en dernière analyse dans la conformité de nos jugements ramenés à leur plus simple expression, avec le rapport d'identité « que ce qui est, est ; que ce qui n'est pas, n'est pas ».

Le bien fondé de cette affirmation est le principal thème de la *Critériologie générale.*

106. Dieu et la vérité : Les enseignements de saint Thomas d'Aquin. — Dans les pages précédentes, on s'est attaché à analyser la vérité sans invoquer de notions, dont la genèse n'eût pas été antérieurement justifiée. On s'est refusé, notamment, à faire dépendre la notion transcendantale de vérité de celles de l'existence de Dieu et de son infinie sagesse. Mais faire abstraction d'une doctrine, ce n'est pas la nier : « abstrahentium non est mendacium », dit un adage de l'Ecole.

Il est du plus haut intérêt de reprendre les problèmes métaphysiques du vrai, lorsque l'on a démontré ou que l'on suppose démontrées les thèses fondamentales de la Théodicée. Saint Thomas d'Aquin a supérieurement traité de la vérité, en se plaçant à ce point de vue synthétique, dans sa *Somme de théologie* et dans son opuscule *De veritate.*

La doctrine sur laquelle reposent les principales déductions du savant Docteur peut se résumer ainsi :

Dieu existe : Etre infini, intelligence infinie, Dieu se connaît infiniment ; son intellection est adéquate à son intelligibilité.

Or, Dieu n'est pas intelligible seulement tel qu'Il est en lui-même, mais encore en tant qu'Il peut être imité, très imparfaitement d'ailleurs, par des êtres finis qu'Il à la puissance de créer.

Les imitations possibles de l'essence divine sont comme les « idées » directrices des œuvres extérieures de Dieu.

Les choses sont créées sur le modèle des idées divines, à la façon dont l'œuvre d'art est réalisée d'après l'idéal que l'artiste se fait de son œuvre avant de l'exécuter.

Or, en Dieu, il ne peut y avoir ni erreur dans la conception de l'œuvre, ni faute dans l'exécution.

Donc toutes les choses créées répondent adéquatement à l'idée éternelle que Dieu se fait de leur nature : cette correspondance adéquate est leur vérité.

Cette vérité, on le voit, leur est *essentielle.*

Par rapport à elle, la vérité qui consiste dans la conformité des choses avec l'intelligence humaine n'est que *secondaire* et *accidentelle.*

Elle est *secondaire :* car, manifestement, il n'y a rien qui puisse précéder la dépendance où est un être à l'égard de la cause qui le fait exister, le fait être tout ce qu'il est.

Elle est *accidentelle :* car, c'est chose contingente que telle ou telle intelligence créée existe et que, supposée existante, elle connaisse telle ou telle réalité.

Bien plus, la vérité de la connaissance humaine n'est qu'un reflet de la vérité répandue par Dieu dans ses œuvres.

Les idées divines sont la mesure de la vérité des choses ; puis, les choses deviennent la mesure des connaissances humaines.

En sorte que, en dernier ressort, « les idées de l'intllecte

pratique de Dieu », plus brièvement, la sagesse divine est le fondement de toute vérité.

La vérité réside donc, en première ligne, dans l'intelligence divine qui conçoit éternellement l'idée de ses œuvres. La vérité appartient, en second lieu, aux choses en tant qu'elles sont réalisées en conformité avec leur archétype éternel. Des choses, la vérité passe dans la connaissance humaine, lorsque celle-ci se représente les choses telles qu'elles sont. Enfin, la vérité s'exprime par nos actes, par nos œuvres ou par nos paroles, dans la mesure où ils traduisent fidèlement nos pensées.

« Sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quæ per ipsum fiunt ; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus ; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum : sed sunt mensuratæ ab intellectu divino ; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus : res autem naturalis mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur : secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum... Secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem ; sicut e contrario res falsæ dicuntur quæ natæ sunt videri quæ non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda : quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum ; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio permaneret »[1].

Si de cette doctrine fondamentale on veut déduire quelques

[1]) *De verit.*, q. 1, a. 2.

corollaires et que, toujours au point de vue auquel se tient saint Thomas, l'on se demande :

La vérité est-elle une ou multiple ?

La vérité est-elle éternelle ou temporelle ?

La vérité est-elle invariable ou variable ?

on sera amené à donner à ces questions les réponses suivantes.

107. La vérité est-elle une ou multiple ? — Dans l'acception *logique* du mot, incontestablement la vérité est multiple : il y a autant de vérités que d'intelligences ; il y en a, pour une même intelligence, autant qu'il y a de choses connues.

Dans l'acception *ontologique* du mot, il y a, selon le point de vue auquel on se place, une ou plusieurs vérités. Il y a une seule vérité ontologique, en ce sens que la conformité essentielle et primordiale des choses avec la pensée divine qui a présidé à leur création, suppose en Dieu une idée unique, toujours identique à elle-même.

Lorsque nous parlons « des idées divines » nous employons, par nécessité, une expression impropre : la pluralité de ces « idées » n'est que la pluralité des rapports des choses avec une même idée infinie.

Mais il y a plusieurs vérités ontologiques, dans le sens où la vérité accidentelle et secondaire des choses est conditionnée par les idées-types de nos intelligences créées.

« Veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum.

Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.

Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ [1]).

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 16, a. 6, C.

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini. Si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam res secundario veræ dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis »[1]).

108. La vérité est-elle éternelle ou temporelle? — Parle-t-on de la pensée divine et des objets qu'elle a pour termes, oui, la vérité de ces objets est, à ce point de vue, éternelle.

Mais, la conception divine mise à part, il n'y a point de vérité éternelle.

« Intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quæ sunt in tempore, denominari possun vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus et in intellectu creato, sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium : cum ipsæ res vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima, sic omnium et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas est æterna »[2]).

Arbitraire est donc la théorie métaphysique de plusieurs théologiens ou philosophes modernes qui, — pour rendre raison de la connaissance que Dieu doit avoir *ab æterno* des événements futurs conditionnés par la liberté humaine, — ont imaginé une vérité « fondamentale » distincte de Dieu et coéternelle à Lui.

La vérité est consécutive à l'être ; là où il n'y a point d'être, il n'y a donc point de vérité.

Par suite, quiconque admet que les êtres créés ont tous été créés dans le temps, ne peut admettre qu'il y ait une vérité éternelle en dehors de Dieu. Ainsi que le dit très nette-

[1]) *De verit.*, q. 1, a. 4, C.
[2]) *Ibid.*, q. 1, a. 5, C.

ment saint Thomas, dans le texte que nous lui avons emprunté tantôt : « Si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, *nullo modo* veritatis ratio remaneret ».

109. La vérité est-elle immuable ? — Au point de vue *logique*, la question ne présente aucune difficulté : la vérité de la pensée divine est immuable ; celle des intelligences créées est sujette au changement.

Au point de vue *ontologique,* la solution de la question dépend du point de savoir si l'on considère les choses par rapport à l'intellect divin ou par rapport aux intelligences finies.

Les choses changent, donc leur vérité change ; mais quelque forme qu'elles revêtent, elles sont toujours conformes à la pensée divine et, par suite, toujours vraies. Elles changent donc de vérité, mais gardent immuablement *une* vérité.

Lorsqu'on suppose les choses en contact avec les intelligences créées, non seulement la vérité des choses change, en ce sens qu'elles perdent une vérité pour en acquérir une autre ou vice versa, mais une chose vraie peut même revêtir le caractère de fausseté, dans les conditions qui ont été expliquées plus haut (**103**).

« Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur...

Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas *rei* secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur. Unde, sicut, facta qualibet mutatione, res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse ; ita semper remanet vera, sed alia veritate : quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem.

Si autem veritas rei consideretur in ordine ad intellectum humanum, vel e converso ; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam...
Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur »[1]).

A la suite d'Augustin et d'Anselme, saint Thomas se fait cette objection : Les choses vraies fussent-elles toutes réduites à néant, la vérité n'en demeurerait pas moins ce qu'elle est. La vérité est donc absolument immuable.

Certes, répond-il, même dans la supposition d'un anéantissement universel, une vérité survivrait, la vérité substantielle de l'Être suprême ; mais toute autre vérité disparaîtrait.

« Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur »[2]).

§ 5

LA BONTÉ, TROISIÈME PROPRIÉTÉ MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

110. Objet du § 5. — On suivra dans ce § 5, le même ordre que dans le précédent : On exposera d'abord la notion de la bonté (I).

On fera voir, ensuite, que la bonté est une propriété transcendantale de l'être (II).

Enfin, on résoudra quelques questions complémentaires (III).

I

ANALYSE DE LA NOTION DE BONTÉ

111. Notion familière du bien et de la bonté. — Lorsque l'enfant goûte un fruit savoureux, il traduit la satis-

[1]) *De verit.*, q. 1, art. 6, C. Cfr. *Summ. Theol.*, Iª, q. 16, art. 8.
[2]) *Ibid.*, q. 1, art. 6, ad 3.

faction sensible qu'il éprouve, par ces mots : « Que c'est bon ! cela est bon ».

L'enfant appelle *bon* ce *qui flatte ses sens.*

L'enfant est avide (*avidus,* du verbe *avere,* désirer) de ce qui flatte ses sens, il *désire* en *jouir,* il l'*aime.*

A un âge plus avancé de la vie, nous appelons *bon*, non seulement ce qui nous est agréable, mais en général les choses ou les personnes qui répondent à un besoin ou qui, d'une façon quelconque, sont utiles. Les aliments nous sont *bons*, parce qu'ils répondent à un besoin physique ; la science est *bonne* pour l'intelligence qui a soif de connaître ; l'amitié est *bonne* pour le cœur qui a besoin d'aimer. Nous appelons bonnes quantité de choses usuelles qui nous rendent service.

En résumé, la bonté d'une chose est ce qui nous la rend agréable ou utile.

112. Première notion philosophique : Le bien est l'objet d'une tendance naturelle. — Aristote s'inspire de ces considérations lorsque, appréciant le *bien* par ses effets, il le définit : l'*objet d'une tendance naturelle.*

Suivant la philosophie aristotélicienne, chaque être de la nature tend, soit inconsciemment soit consciemment, vers une fin, « sa fin naturelle » ; il la poursuit et, s'il est doué de sensibilité, il jouit lorsqu'il la possède. En conséquence, le bien est ce vers quoi se *porte* soit la tendance inconsciente, soit la volonté consciente des êtres. « Bonum est quod omnia appetunt » [1]). Tandis que la volonté s'approche de sa fin ou de son bien, elle le *désire ;* quand elle en prend possession, elle en *jouit ;* aux deux moments, elle l'*aime.* On dira donc en termes plus explicites : Le bien est l'objet des désirs ou des complaisances de la volonté, l'objet qu'elle aime.

[1]) Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν, οὗ πάντα ἐφίεται. Aristote, *Eth.*, I.

La vérité est vraie pour tout le monde, mais souvent ce qui est bon pour l'un est mauvais pour l'autre. Καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ · ἀλλὰ τῷ γ' ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινι. *De anima,* III, 7.

Rien n'empêche, en effet, que l'on assimile les tendances inconscientes des êtres à une volonté, capable de désirs et d'affections, et dès lors, il est permis de dire, en langage analogique, que les êtres inférieurs aspirent à leur fin, et s'y reposent, lorsqu'ils l'ont atteinte. Ainsi, tous les êtres de la nature, qu'ils soient doués de volonté proprement dite ou seulement de tendance inconsciente, sont compris dans la formule aristotélicienne : Le bien pour les êtres est ce qui fait l'objet de leurs désirs : « Bonum est quod omnia appetunt ».

113. Autre aspect philosophique : La bonté des êtres est leur adaptation à leur fin. — Même dans le langage familier, le bien revêt aussi une signification plus objective. Il nous est habituel de parler d'une *bonne* montre, pour désigner une montre qui marque exactement l'heure. On appelle *bon soldat* celui qui possède les qualités essentielles à la vocation militaire.

Dans ces exemples que signifient les mots *bon*, *bonté ?*

Nous nous rendons compte que les hommes et les choses ont un *but.*

Une montre n'est pas un mécanisme inutile, elle a été faite *pour* marquer l'heure. — Le soldat a *pour* mission de défendre la patrie.

Il n'est pas absolument nécessaire qu'il y ait des montres pour marquer l'heure, mais, lorsqu'on veut marquer l'heure et que l'on fabrique *dans ce but* une montre, le mécanisme de la montre doit être agencé de manière à réaliser l'effet voulu : marquer l'heure. Une montre adaptée à son but et réalisant, par son jeu, l'effet en vue duquel elle a été façonnée, est une *bonne* montre. La *bonté* d'une montre consiste dans l'adaptation du mécanisme et du mouvement de la montre à son but.

Il n'est pas indispensable que tel ou tel s'engage dans la carrière des armes, mais, si librement il s'y engage, il est

nécessaire qu'il mette ses forces, son intelligence, ses énergies morales au service de sa vocation ; sinon, il se contredirait : d'une part, il voudrait à l'heure du danger défendre la patrie ; d'autre part, il ne voudrait pas employer les moyens nécessaires pour pouvoir éventuellement la défendre. Le soldat résolu à défendre la patrie et apte, au moment voulu, à la défendre effectivement, est un *bon* soldat. La *bonté* du soldat consiste dans l'adaptation de ses forces, et, au besoin, de son action au but de sa carrière : la défense de la patrie.

En général, la *bonté* d'une chose ou d'une personne consiste dans l'adaptation de ce qu'elle est ou de ce qu'elle fait, à son but.

On sait que, dans la philosophie d'Aristote, la *nature* désigne la substance d'un être, considérée comme premier principe de toutes ses opérations ; le mot *nature* enveloppe donc à la fois ce que l'être est et ce qu'il est capable de faire, sa constitution et son pouvoir d'action ; en conséquence, on pourra dire avec concision : La bonté d'une chose ou d'une personne consiste dans l'*adaptation de sa nature à sa fin.*

Ce qui est adapté à une fin s'appelle *moyen.* La bonté d'une chose est donc son adaptation comme moyen à sa fin.

Au lieu de considérer la bonté d'une personne ou d'une chose en particulier, embrassons par la pensée la bonté des êtres en général, et nous pourrons dire : La bonté des êtres consiste dans leur adaptation à leur fin ; ou bien : La bonté est la relation de convenance des moyens à leur fin.

La notion de *bonté*, on le voit, est corrélative à celle de *but* ou de *fin.* Supprimez la fin, il n'y a plus de bien ; supprimez la finalité, la bonté s'évanouit [1]).

114. Rapprochement des deux notions précédentes. — Les deux expressions du bien : *Le bien est l'objet des ten-*

[1]) « Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis ». *Summ. Theol.,* Iª, q. 5, art. 2, ad 1.

dances naturelles des êtres », « *Le bien est ce qui est adapté à la fin des êtres* », sont-elles en réalité identiques ? Dans l'affirmative, comment l'une peut-elle être ramenée à l'autre ?

Ce qui est bon est désirable, et ce qui est désirable convient à la nature du sujet qui le désire.

Mais si une chose est bonne, ce n'est pas parce qu'elle est désirable ; au contraire, elle est désirable parce-qu'elle est bonne, et elle est bonne parce qu'elle répond aux exigences ou aux convenances du sujet pour lequel elle est bonne.

Ce qui prime, dans le fait, c'est la tendance de l'être vers la fin à laquelle il est adapté [1]).

L'épanouissement de cette tendance s'accompagne normalement, chez les êtres doués de sens intime ou de conscience, d'une sensation ou d'un sentiment de plaisir : « delectatio sequitur operationem debitam ».

Ce plaisir révèle au sujet l'influence que le bien exerce sur lui, il est le signe auquel le sujet reconnaît son bien.

Il s'ensuit que, dans l'ordre logique, le sentiment du plaisir fait connaître au sujet ce qui est « convenable » ; mais, dans l'ordre ontologique, le « convenable » a une priorité de nature sur le « désirable ».

Le plaisir avive la tendance du sujet et devient pour lui, à son tour, un objet de désir.

En quoi consiste la convenance des choses avec la nature du sujet qui les désire ? — Quelle vertu possède la fin pour rendre bonne la nature qui lui est adaptée ? — L'examen de ces questions fera l'objet des deux alinéas suivants.

[1]) « Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit (Aristoteles) quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id quod omnia appetunt ». S. Thomas, *Comment. in Eth. Nic.*, I, lect. 1a.

115. La fin perfectionne la nature du sujet : « Bonum est perfectivum ». — Nous disions plus haut que la notion du bien est inséparable de celles de fin et de finalité.

De fait, un objet qui serait indifférent à tout ne serait « bon à rien ». Un assemblage de rouages et de ressorts qui ne servirait à rien ne serait pas bon. Un soldat qui ne serait pas exercé à défendre éventuellement la patrie ne serait pas un bon soldat.

Mais le fait que l'heure soit marquée avec précision est une bonne chose et, pour ce motif, un instrument qui marque l'heure avec précision est un *bon* instrument. Il est bon que la patrie soit défendue en cas de danger et, pour ce motif, la formation de soldats à la défense de la patrie est une *bonne* chose. La montre est *bonne*, parce que son but est bon ; le soldat est *bon,* parce que sa mission est bonne.

La bonté de la montre, du soldat est une bonté d'emprunt, *relative,* celle du moyen *par rapport à sa fin.*

Mais, semble-t-il, la question n'est ainsi que déplacée.

Pourquoi est-il bon que des instruments marquent l'heure avec précision ?

Pourquoi est-il bon que la patrie soit défendue en cas de danger ?

Oui, la question n'est que déplacée. La réponse définitive à la série de questions que l'on pourrait ainsi jalonner l'une à la suite de l'autre, c'est que les êtres bons ont une fin qui doit être voulue pour elle-même et qui n'emprunte plus sa bonté à une fin supérieure.

En effet, s'il n'y avait pas de bien absolu, il n'y aurait pas de bien *relatif :* que serait un bien relatif qui ne se référerait à rien ?

Conçoit-on un *moyen* qui ne serait pas *pour une fin ?*

Quel est ou quels sont ces biens absolus ? En qui ou en quoi sont-ils réalisés ? Ce n'est pas ici le lieu ni le moment de le rechercher ; mais il est indubitable qu'au sommet de

toute série de moyens subordonnés les uns aux autres, il y a une fin absolue, un bien en soi, ou il faut dire que le bien et la bonté sont de vaines fictions.

Une chose est donc bonne, parce que sa nature est plus ou moins immédiatement adaptée à ce bien absolu, parce que ses opérations conduisent à ce bien absolu. Il est bon que des instruments marquent l'heure avec précision, une montre qui marque l'heure avec précision est bonne; il est bon que la patrie soit défendue, la formation d'hommes capables de défendre la patrie est bonne, parce que ces instruments, ces œuvres conduisent, par des intermédiaires plus ou moins nombreux, au bien *absolu*.

Quelle vertu possède donc le bien absolu pour rendre bon l'être adapté à lui?

Elle consiste en ce que le bien, étant une fin, *perfectionne* la nature qui tend vers elle; ce *perfectionnement* est la cause formelle de la bonté des êtres.

D'où ces nouvelles questions? Qu'est la *perfection* d'un être? Qu'est son *perfectionnement?* Quelle est, en conséquence, la *raison formelle de la bonté* des êtres?

Tels sont les derniers problèmes que soulève l'analyse métaphysique du bien.

116. Comment le bien opère le perfectionnement de la nature. — Le mot *perfection* vient du latin *perficere*, *perfectum (per-factum)*, *parfait;* il signifie ce qui est complètement fait, achevé.

L'être à parfaire est une réalité incomplète : il est supposé avoir sa dose d'être, mais aussi un manque d'être qu'il s'agit de compléter.

En rigueur de termes, la perfection n'appartient qu'aux êtres finis; elle comble chez eux le vide creusé par leur finitude. Non pas que tout vide puisse jamais être comblé chez un être fini, — les êtres contingents sont essentiellement,

irrémédiablement finis — mais la perfection ajoute aux natures finies le complément dont elles sont susceptibles.

Chaque substance de ce monde apporte avec elle, en naissant, une certaine dose d'être qui constitue sa perfection actuelle; mais elle est affectée aussi de puissances opératives, dont la mise en œuvre accomplit le perfectionnement progressif du sujet.

Or, cette mise en œuvre a pour premier principe la fin de l'être : La tendance de la nature vers sa fin est la raison déterminante de l'action de ses forces actives ou de ses facultés; l'action de celles-ci produit, — directement ou indirectement, — l'actuation des puissances réceptives du sujet et, dans la mesure où elle les actue, un accroissement d'être confère au sujet un perfectionnement.

Donc la *fin* rend bonne la nature adaptée à elle, parce que, étant le premier principe de l'actuation des puissances passives de la nature, elle est la source de l'accroissement d'être dont cette nature est susceptible, en un mot, le premier principe de son perfectionnement.

Le *bien* est le principe du perfectionnement de l'être, en tant qu'il se fait désirer par lui : tandis qu'il se fait désirer par lui, il le sollicite à agir, à mettre en valeur ses énergies, à acquérir la réalité dont il est susceptible : donc le bien est le premier principe du *perfectionnement*, grâce auquel le sujet devient *perfectum*, parfait, bon.

Bonum est perfectivum. Le bien est le principe du perfectionnement d'un être.

Saint Thomas fait observer que l'ordre dynamique et l'ordre statique sont en raison inverse. Au point de vue dynamique, la fin s'offre la première; elle sollicite l'agent à l'action; celle-ci produit en un sujet une (forme) détermination formelle. Inversement, dans l'ordre des réalités, le sujet est le premier donné; en second lieu viennent les puissances

opératives qui produisent leur effet ; celui-ci est pour le sujet qui le reçoit une raison formelle de perfection, de bonté [1]).

La fin est le bien qui perfectionne, « bonum quod » ; le perfectionnement lui-même est la raison formelle de la bonté du sujet perfectionné, « bonum quo » ; le sujet perfectionné, et par suite bon, est « bonum cui ».

En conséquence, plus s'accroît la perfection du sujet, meilleur il devient ; lorsque l'être a atteint toute la perfection dont sa nature est susceptible, il est *bon sous tous rapports*, *absolument bon*, *simplement bon*.

Au contraire, moins il a de la perfection qui convient à sa nature, moins il est parfait, moins il est bon, plus il est, dans le sens métaphysique du mot, *mauvais*.

Car le *mal*, nous le dirons bientôt, n'est que l'absence de la perfection ou de la bonté qui convient à la nature d'un sujet donné.

Ces explications nous permettent d'établir un rapprochement entre l'être et le bien.

117. L'être et le bien; entité et bonté. — Nous montrerons prochainement que tout ce qui est, est bon. Entre l'être et le bien, il n'y a point de composition réelle.

Cependant le concept d'être et celui de bonté ne sont pas identiques.

[1]) « Cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis et rationem causæ formalis. Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato : ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat ; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem ; secundo actio efficientis movens ad formam ; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens ; secundo consideratur in eo virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse ; quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus ; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio laudatur ». *Summ. Theol.*, Iª, q. 5, a. 4, C.

1. L'être, dans l'acception principale du mot, c'est l'être substantiel. Or, nous n'attribuons pas la bonté principalement à la substance, mais à la substance envisagée dans ses perfectionnements accidentels. Donc, dans leur acception principale respective, les notions d'être et de bonté ne sont pas identiques.

De fait, lorsque nous disons d'un homme qu'il est *bon*, *parfait*, nous n'avons pas en vue la plénitude de sa nature substantielle ; nous voulons dire qu'il est *honnête*, *vertueux*, c'est-à-dire en possession de perfections accidentelles. L'enfant au berceau possède la nature humaine, il n'est pas un homme « parfait ».

Sans doute, le pouvoir perfectif du bien est pour le sujet perfectionné le principe d'un accroissement d'être. Inversement, il n'y a point d'être, soit substantiel soit accidentel, qu'il n'y ait perfection et bonté. L'être substantiel est donc substantiellement parfait et bon. Mais l'attribution de la bonté à la substance, comme telle, est cependant dérivée : l'être est principalement appelé bon, à raison de dispositions accidentelles qui lui sont surajoutées [1]).

2. L'objet formel de la notion d'être est absolu ; l'objet formel de la notion de bien implique un rapport. Le bien est, en effet, l'être qui convient à un sujet, le perfectionne, fait

[1]) « Licet bonum et ens sint idem secundum rem ; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum ; hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter ; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid ; sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile ; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est

l'objet de ses désirs. Or, les notions de convenance, de perfectionnement, de désirabilité sont toutes relatives. Donc, la notion de bonté n'est pas identique à celle d'être.

Les expressions *bien, bon* expriment directement la convenance, la perfectivité, la désirabilité et, par suite, elles désignent implicitement le caractère relatif de la bonté [1]).

L'être entendu abstraitement, comme synonyme d'essence ou de quiddité, diffère réellement du bien. Le bien, en effet, n'est réalisé que dans l'être concret, attendu que le concret est seul capable d'agir et, par conséquent, de perfectionner et d'attirer. La bonté n'est donc pas un attribut de l'essence abstraite, mais exclusivement de l'être concret, du τόδε τί existant dans la nature (7).

118. Corollaire. — La relativité, essentielle au bien, explique comment une même chose peut être bonne ou mauvaise selon les divers aspects sous lesquels on la considère, bonne pour l'un et mauvaise pour l'autre. Une nourriture forte est bonne pour un estomac vigoureux, mauvaise pour un estomac délabré.

Il est évident que, si l'entité absolue contenait à elle seule tout ce que le bien implique, elle serait toujours, invariablement bonne.

Remarque. — Le bien perfectionne. Or, le *perfectionne-*

actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est, in quantum est ens ; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter ». *Summ. Theol.*, Ia, q. 5, a. 1, ad 1.

1) « Sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandam qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum, per hunc modum ratio boni respectum implicat; non quia ipsum nomen boni significat ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est *habitudo perfectivi* secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo, finis perficit ea quæ sunt ad finem ». *De verit.*, q. 21, art. 6, C.

ment exige, d'une part, un principe qui donne la perfection et, d'autre part, un sujet qui la reçoit.

Mais il ne faudrait pas en conclure que le sujet perfectible doive être une nature autre que celle d'où vient la perfection.

Il est à propos de faire observer que la bonté d'un être peut être considérée à un double point de vue : l'être est bon intrinsèquement ou bon pour autrui, *ens bonum sibi*, *ens bonum alteri*.

Il y a donc lieu de distinguer une double façon d'attribuer la bonté à un sujet.

119. Double attribution de la bonté : bonté formelle et bonté active. — On dit d'un homme vertueux qu'il est *bon* ; d'un homme *bienfaisant*, *bienveillant*, faisant du bien, voulant du bien à autrui, on dit aussi qu'il est *bon*.

La bonté, dans le premier sens, est *formelle*, elle est la qualité à raison de laquelle une personne ou une chose est bonne en elle-même ; dans le second sens, elle est *active*.

La bonté formelle perfectionne le sujet qui la possède ; la bonté active contribue directement à la perfection d'autrui ; d'une manière indirecte seulement, comme par ricochet, à la perfection de l'agent.

Etre bon pour les autres, c'est leur vouloir le bien qu'on se veut à soi-même. La bonté ainsi comprise, les moralistes modernes l'appellent parfois altruisme ou philanthropie ; dans la langue chrétienne, elle s'appelle la *charité*.

120. Les différentes espèces de biens. — Le bien est l'objet de la tendance naturelle des êtres.

En vertu d'une loi psychologique, l'acquisition du bien est, pour le sujet conscient qui l'acquiert, une source de plaisir. A son tour, ce plaisir peut faire l'objet d'une appétition ultérieure ; la tendance naturelle d'un être aura donc pour objet et ce qui convient à la nature du sujet, et la jouissance qui résulte de la possession de cet objet. L'*objet* qui convient à la

nature du sujet s'appelle bien *objectif*, bien *convenable ;* la *jouissance* qui en résulte s'appelle bien *subjectif*, bien *agréable* ou *délectable*, ou encore, quoique d'une façon moins rigoureuse, bien « intéressé ».

Le bien, soit objectif, soit agréable, est le *terme final* dans la possesion duquel se repose l'appétit naturel des êtres, « bonum quiescens appetitum », *bien absolu*, *bien en soi*, « bonum per se », une *fin ;* ou un terme *intermédiaire* dont la possession est considérée comme acheminement vers une fin, comme *moyen :* ce bien n'a qu'une bonté d'emprunt, il est *bien par rapport* à une fin, un bien *relatif* ou *utile* [1]).

Le bien naturel propre à un être doué de raison et de liberté s'appelle bien *honnête* ou bien *moral* [2]).

On démontre en philosophie morale qu'aucun bien fini ni

[1]) « In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile.* Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum ;* quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *delectabile* ». *Summ. Theol.*, Ia, q. 5, a. 6.

[2]) On remarquera que, dans le texte qui vient d'être cité, saint Thomas appelle « bonum *honestum* » ce que nous appelons aujourd'hui bien *absolu* ou bien *en soi.*

Aujourd'hui, en effet, le qualificatif *honestum*, honnête ne désigne plus ce qui répond aux exigences naturelles des êtres, ni même ce qui répond à la nature humaine, mais exclusivement ce qui est en harmonie avec les exigences *morales* de la nature humaine. En d'autres mots, le « bonum honestum » des scolastiques appliqué à l'homme, comprend à la fois le bien naturel et le bien moral : le bien *naturel* que nous appelons aujourd'hui « physique » est celui qui perfectionne la nature humaine considérée comme principe premier de toutes les manifestations de la vie chez l'homme ; le bien *moral* est celui qui perfectionne la nature humaine considérée comme principe premier de nos actes libres. Kant fait observer que la langue allemande exprime en termes différents — *Wohl* et *Uebel ; Gute* et *Boese* — ces deux sens du bien et du mal.

Même chez les scolastiques, d'ailleurs, l'expression « bonum honestum » était employée pour désigner *spécialement* la bonté morale de la vertu. « Excellentia hominis, écrit saint Thomas, maxime consideratur secun-

aucune somme de biens finis ne peuvent donner satisfaction complète à la tendance naturelle de l'homme et que, par conséquent, Dieu seul est le bien suprême capable de rendre l'homme heureux. Dieu est, objectivement, la béatitude de l'homme ; la possession de Dieu est la félicité.

II

LA BONTÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

121. Tout être est bon : sens de la thèse. — La thèse que « tout être est bon » est, aux yeux d'un grand nombre, un paradoxe.

1. Tout être est bon ? Un cancer d'estomac est-il bon ? Le mensonge est-il bon ?

Devra-t-on soutenir qu'un cancer d'estomac n'est rien ; que le mensonge est un pur néant ?

Et pourtant, si le cancer d'estomac existe ; si le mensonge se commet, il y a donc des réalités qui ne sont pas bonnes et, par conséquent, tout être n'est pas bon.

dum virtutem, quæ est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 6 Physic. ». « Et ideo, honestum, *proprie loquendo,* in idem refertur cum virtute ». *Op. cit.,* 2a 2æ, q. 145, art. 145, art. 1, C.

Il ne faudrait pas croire que ce qui est bon *en soi* ne puisse être aussi un bien *utile.* Non seulement le bien physique, mais même le bien moral peut être *utile.*

Il y a, en effet, observe Aristote, deux sortes de biens, désirables pour eux-mêmes : les uns ne sont que désirables pour eux-mêmes — tel est le bonheur, fin suprême des êtres doués d'intelligence, — les autres, au contraire, sont déjà désirables pour eux-mêmes, mais le sont en outre à titre de moyens pour un bien supérieur : telles les vertus morales. « Eorum quæ propter se apprehenduntur, quædam apprehenduntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis ; quædam vero apprehenduntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ ». *Ibid.,* ad 1.

Cette objection est irréfutable.

Aussi ne soutient-on pas que les êtres sont bons sous tous rapports.

On soutient que tout être de ce monde a sa bonté, ce qui est très différent. Il n'y a point de *substance* mauvaise. « Natura omnis, ut natura est, bona est », dit saint Augustin [1]). Mais un être bon, peut n'être pas absolument bon.

De fait, il y a du bien et du mal dans le monde. L'optimisme absolu et le pessimisme absolu sont deux théories contraires : la vérité est entre les deux.

2. Lorsque nous disons que tous les êtres sont bons, nous entendons parler de leur bonté *formelle.*

Nous voulons dire que, en soi et pour soi, tout être est bon, *omne ens bonum sibi.*

Il est possible que, en outre, tout être soit bon pour un autre « bonum alteri », mais cette bonté, qui rappelle la finalité *extrinsèque* des êtres considérés les uns par rapport aux autres, n'entre pas directement dans l'énoncé de la thèse.

3. La pleine intelligence et la preuve complète de la thèse sont dépendantes de la conception téléologique de l'univers. Ainsi que nous le disions plus haut, la notion de bonté ne se comprend que par celle de finalité.

Aussi la proposition : « tout être est bon », n'a-t-elle pas la même portée que la proposition : « tout être est vrai ».

Les êtres abstraits ont leur vérité, ils n'ont point de bonté : L'unité mathématique, le nombre abstrait ne sont ni bons ni mauvais.

La raison intime de cette différence entre le vrai et le bien est que l'être, pour être bon, doit jouer le rôle de cause finale. Or, pour être cause, il ne suffit pas que l'être soit une essence possible, il doit exister [2]).

[1]) S. Augustin, *Contra epist. fundament.*, c. 33.
[2]) *De verit.,* q. 21. art. 3, C.

122. Tout être est bon : preuve de la thèse. — *1er Argument : argument d'induction.* D'après la conception finaliste de l'univers, chaque substance a une tendance naturelle, consciente ou inconsciente vers une fin.

Or, l'adaptation du sujet à sa fin constitue sa bonté.

Donc tout être substantiel est bon.

De fait, en n'importe quel sujet, les puissances dont le sujet dispose sont régulièrement orientées vers sa fin ; tant qu'elles sont laissées à elles-mêmes, elles conservent à l'être sa nature propre ; lorsqu'elles sont contrariées par des influences extérieures, elles n'en travaillent pas moins à sa conservation. Donc, régulièrement, les puissances des êtres sont adaptées à leur fin naturelle, elles contribuent à lui procurer ou à lui conserver sa bonté.

Accidentellement, il arrive sans doute, que l'action de l'une ou de l'autre puissance soit contraire aux exigences et aux besoins de l'ensemble ; elle est alors, *pour le sujet* qui la subit, un *mal*, car le *mal*, nous le dirons bientôt, est, par définition, ce qui contrarie la nature ; mais, tant qu'un sujet existe, l'inadaptation de ses puissances à sa fin naturelle n'est jamais que partielle et accidentelle et, dès lors, la nature elle-même demeure bonne. « Natura omnis, ut natura est, bona est ».

Considérons, par exemple, un organisme vivant.

Régulièrement, les organes sont ajustés à la constitution du sujet, leurs fonctions adaptées aux besoins de son entretien et de son développement. Donc les organes sont bons, leur fonctionnement est bon ; l'organisme, adapté à sa fin naturelle, est bon.

Que certaines cellules épithéliales de l'estomac se multiplient en des proportions désordonnées au détriment des tissus de l'appareil digestif ; que la nutrition de l'organisme en soit troublée, ce désordre organique et fonctionnel est un *mal*, mais la nature du sujet organisé en devient-elle

mauvaise ? Non, l'organisme luttera contre les néoplasmes qui l'envahissent ; il tendra, comme toujours, à la réalisation de sa fin naturelle et à sa conservation propre ; dût-il finalement succomber au mal, la tendance de sa nature l'incline néanmoins à la conservation de son être : tant qu'il vit, il est *bon.*

— Quoi qu'il en soit, dira-t-on, un cancer d'estomac n'est jamais bon. Donc, il y a des choses qui ne sont pas bonnes.

En effet, un cancer d'estomac n'est jamais bon *pour* un estomac, *pour* un organisme. Aussi n'est-il pas un être subsistant, mais une affection d'un sujet qui est bon.

2me Argument : argument intrinsèque. Toute opération a un terme positif : elle produit une réalité et, suivant le cours naturel des choses, contribue ainsi au perfectionnement, à la bonté du sujet qui l'émet.

Tantôt l'opération est immanente et perfectionne directement le sujet qui la produit ; tantôt, elle est transitive et perfectionne un sujet autre que l'agent, mais alors, en vertu de la loi générale de l'action et de la réaction, l'agent devient à son tour le sujet d'une réaction qui le perfectionne.

En tout état de cause, une opération est, directement ou indirectement, un principe naturel de perfection pour l'agent qui la produit.

Or, il n'y a point d'être qui ne soit principe d'opérations. Donc, il n'y a point d'être qui ne soit bon.

Encore une fois, interrogez les faits, examinez les catégories de l'être, vous n'en trouverez pas une qui ne contribue à répandre la bonté dans la nature. Dans le monde matériel, la quantité, la position des corps dans l'espace, leur durée dans le temps, leurs actions mutuelles — avec la passivité qu'elles supposent, — permettent ou favorisent le déploiement de leurs forces ; ces forces contribuent au perfectionnement des êtres.

Dans le monde des esprits, la pensée, l'amour, la science, la vertu, sont autant de principes de perfection.

Dans les composés, la partie est bonne pour le tout, le tout est bon pour la partie, l'union des parties est bonne pour les parties unies. La substance est bonne pour les accidents ; les accidents sont bons pour la substance [1]).

La bonté a donc la même extension que l'être.

3me Argument. Dans les arguments qui précèdent, nous avons eu surtout en vue le perfectionnement accidentel des êtres, qui est principalement la raison formelle de leur bonté.

Néanmoins, l'être substantiel, même envisagé en sa substance, est bon.

En effet, l'existence est un acte perfectif de l'essence. Or, tout acte perfectif est un principe de bonté. Donc tout être substantiel est bon, ne fût-ce que parce qu'il existe.

Saint Thomas insiste à diverses reprises sur cet argument. Il considère l'essence soit à l'état potentiel, soit à l'état actuel : à l'état potentiel, elle a, dit-il, une sorte de penchant à exister : à l'état actuel, elle tend à conserver son existence. Il n'est donc pas un seul sujet dont on ne doive affirmer qu'il est bon [2]).

Tout être est bon, le *mal* n'est donc pas un être de la nature. Qu'est-ce ? Comment un sujet peut-il être *mauvais ?*

[1]) Cfr. Harper, *The metaphysics of the School,* I, p. 494.

[2]) « Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquod sit perfectivum alterius per modum finis ; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis : ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile ab his quæ finem participant... Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt : unde et materia appetit formam. Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant... Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod habet esse ». *De verit.,* q. 21, art. 2, C.

« Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum ; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse ». *Summ. Theol.,* Iª, q. 5, art. 3, C.

On est tenté de se demander si l'insistance que saint Thomas met à

123. Le mal est relatif ; il est la privation d'un bien naturel [1]. — L'existence du mal dans le monde n'est pas niable; il nous heurte à chaque pas ; de tout temps, il a fourni matière à objections contre la bonté de la Providence.

Mais, si toute nature est bonne, comment le mal peut-il exister ?

Dans une acception impropre, on appelle parfois *mal*, la simple *négation* d'un plus grand bien. Le nom exact de ce mal « métaphysique » est celui d'*imperfection*.

A proprement parler, le mal est ce qui contrarie la nature d'un sujet. « Quis enim ita est mente cæcus, qui non videat id cuique generi malum, quod contra ejus naturam est ?... Nulla natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum » [2].

Le *mal* n'est pas une entité absolue, il est essentiellement *relatif :* il est l'absence d'un bien exigé par le développement normal de la nature d'un être.

Les philosophes de l'École l'appellent une *privation*.

La *privation* « privatio », « defectus », suppose un sujet, elle est la négation d'une perfection qui lui est naturelle. « Privatio est negatio debiti inesse alicui subjecto ».

Le mal est, dit saint Thomas, l'absence d'un bien naturel à un être : « Malum est defectus boni quod natum est et debet habere » [3]. « Malum est privatio ordinis ad finem debitum » [4].

Dans son acception concrète, le mal suppose la réalité

répéter cet argument n'est pas exagérée, attendu que, selon ses propres enseignements, le perfectionnement accidentel d'un être est seul, à proprement parler, la raison de sa bonté.

[1]) Cfr. S. Augustin, *De civ. Dei,* XI, XII, XXII.

[2]) S. Augustin, *De moribus Manichæorum,* c. 2.

[3]) La privation est une négation, mais toute négation n'est pas une privation. Celle-ci est la négation d'une réalité que, d'après les exigences de sa nature, le sujet devrait posséder. L'absence de la vision chez un minéral est une négation pure et simple ; chez l'homme, elle est un défaut, une privation, un mal.

[4]) *Summ. Theol.,* Iª, q. 40, art. 1, C.

positive du sujet qu'il affecte; dans son acception formelle, le mal comme tel, *malitia*, consiste en la privation d'un bien naturel à un sujet donné.

Pour l'organisme, le cancer est un mal; l'organisme est le sujet que le mal présuppose. Le mal est le désordre que le cancer introduit dans la substance organisée, le trouble qu'il apporte au fonctionnement régulier de sa vie.

Le cancer n'est pas une *substance* mauvaise : considérés au point de vue de leur provenance anatomique, les cancers sont des productions épithéliales qui dérivent des épithéliums normaux de l'économie : aussi a-t-on pu comparer leur mode de formation à celui des involutions glandulaires qu'on voit régulièrement se produire au cours de la vie embryonnaire. Dans les deux cas, on voit, en effet, les cellules de la couche génératrice de l'épithélium se multiplier et former ainsi des bourgeons qui pénètrent peu à peu dans le tissu conjonctif adjacent. Si la néoformation cancéreuse présente un caractère pathologique, c'est que, au lieu de s'adapter harmonieusement au développement de l'ensemble, elle fait irruption dans les téguments voisins et y exerce une action destructive. La *privation* — plus ou moins complète et consécutive au néoplasme cancéreux – *de l'ordre naturel à la vie du sujet organisé*, voilà le mal.

La divergence essentielle entre vous et nous, disait saint Augustin aux Manichéens, réside en ce que vous faites du mal une substance, tandis que, selon nous, il est une déviation du mouvement naturel qui porte l'être vers sa perfection. « Certe enim omnis inter nos discretio est quod vos (Manichæi) substantiam quamdam malum dicitis; nos vero non substantiam sed inclinationem ab eo quod magis est ad id quod minus est malum esse dicimus »[1].

Mais encore, lui objectait-on, si on te tend un scorpion,

[1]) *De civ. Dei,* XI, 17.

est-ce que tu ne retireras pas la main pour éviter le venin? Il existe donc une substance mauvaise, le venin.

Pour le scorpion, cependant, le venin est un bien, car si on le lui retire, il devient malade.

Une substance serait-elle donc à la fois un bien et un mal?

Cela ne peut être. Pour lever la contradiction, il faut dire qu'une substance peut être bonne pour l'un et mauvaise pour l'autre, c'est-à-dire un bien ou un *mal relatif*, tout en restant *bonne en soi* [1]).

Elle est un mal *relatif*, en tant qu'elle empêche l'évolution naturelle du sujet qui en est affecté.

En résumé, le *mal* n'est *pas une substance*; il est *relatif* et consiste en la *privation d'un bien naturel.*

« Eadem quippe natura et bona est in quantum natura est, et mala est, si vitiata est; non est tamen malum ulla omnino creatura... Non enim quia malum est, sed quia malum habet, mala est » [2]).

Nous avons dit quelle est la nature du mal: quelles en sont les causes?

124. Les causes du mal. — Le mal supposé une cause *matérielle* ou *subjective*, qui est bonne.

Le mal n'a point, à proprement parler, de cause *formelle;* car la *cause formelle* est un principe intrinsèque de perfection, « ce à raison de quoi un sujet possède une perfection ». Or, le mal n'est pas une perfection, mais, au contraire, un manque de perfection. Donc il serait contradictoire de lui attribuer une cause formelle; « causam formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ » [3]).

Il n'a pas davantage de cause *finale :* « Nec causam finalem habet malum, sed magis est privatio ordinis ad finem debi-

[1]) *De moribus Manich.*, c. 8.
[2]) S. Augustin, *Op. imperf. contra Jul.* Lib. III.
[3]) *Summ. Theol.*, Ia, q. 49, art. 1, C.

tum » [1]). En effet, le mal consiste précisément dans l'inadaptation d'une chose ou d'une action à sa fin naturelle.

Cela ne veut pas dire que le mal n'ait point de finalité *extrinsèque*. Ainsi la douleur est un mal, mais elle détermine la résistance de l'organisme aux actions néfastes des agents qui troublent et menacent de compromettre la vie de l'organisme. A ce titre, la douleur est utile, suivant ce mot de saint Augustin : « Cum ad melius cogitur (natura), utilis dolor est » [2]).

Le mal a-t-il une cause *efficiente?*

Oui, sinon, comment se produirait-il?

Cependant, le mal n'est rien de positif. Or, conçoit-on une efficience sans effet *réel*, *positif?*

Aussi saint Augustin préfère-t-il dire que le mal n'a pas de « causa efficiens », mais plutôt une « causa *deficiens* » [3]).

Cela revient à dire que le mal n'est pas l'effet naturel, direct, mais la suite accidentelle, indirecte, de l'efficience.

Il ne peut y avoir de cause essentiellement mauvaise; toute cause efficiente est, en elle-même, bonne et ne peut produire *directement* qu'un effet bon : car un agent n'est cause que dans la mesure où il est en acte. Or, dans la mesure où il est en acte, l'être est *bon*. Donc, une cause efficiente, comme telle, ne peut qu'être bonne.

[1]) S. Thomas, *loc. cit.* Saint Augustin dit excellemment : « Mali enim *nulla natura est,* sed *amissio boni* mali nomen accepit ». S. Augustin, *De civ. Dei,* XI, 9.

[2]) *De nat. boni,* c. 20. Ainsi se justifie la douleur des animaux. Cfr. *De lib. arbitrio,* III, cc. 69, 70. *Comm. in Gen.,* III, 16. — La nature, écrit un fin psychologue, M. Paul Bourget, a toujours le même procédé pour annoncer un danger à la vie. Elle l'avertit par la douleur. Cet enseignement se produit dans l'ordre social comme il se produit dans l'ordre physique. La vie obéit ou n'obéit pas à cet avertissement. Si elle lui obéit, elle se guérit. Si elle ne lui obéit pas, l'avertissement redouble jusqu'à ce que le désordre, révélé par la souffrance, soit réparé, ou que l'organisme, indocile ou trop faible, succombe et meure.

[3]) « Non est causa efficiens sed *deficiens* mali, quia malum non est effectio, sed *defectio* ». *De civ. Dei,* XII, 17.

Il est impossible, d'ailleurs, qu'une cause ait pour terme direct le non-être. Or, du moment que le terme de l'action est un être, il est bon, car tout être est bon. Donc, le terme direct d'une action n'est jamais un mal.

Aussi, le mal, comme tel, n'est jamais voulu.

Le chirurgien qui fait une amputation n'a pas pour but l'ablation d'un organe, mais la suppression d'un mal ; or, cette suppression est un bien.

L'homme qui volontairement met fin à ses jours ne veut pas directement et pour elle-même la cessation de la vie ; mais, sous l'empire d'une exaltation plus ou moins maladive, il se persuade que le malheur ou la honte qui l'accable est un mal plus grand que tous les maux imaginables ; la cessation de ce mal suprême lui apparaît alors comme un bien relatif, c'est-à-dire comme un moindre mal : ce bien relatif imaginaire le décide à s'enlever la vie [1]).

Mais si une cause ne peut avoir, pour terme direct et naturel de son action, qu'un effet bon, elle peut, *indirectement*, *accidentellement* « *per accidens* » faire naître un mal.

Comment ?

D'une triple façon.

Dans l'action d'une cause efficiente, on distingue la cause, soit principale soit instrumentale, qui produit l'action, et le sujet qui la subit.

Or, *a)* tantôt l'efficience est imparfaite, parce que la cause l'est, soit que le défaut soit inhérent à la cause principale, soit qu'il tienne à une cause instrumentale.

[1]) « Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis ; quod malum quidem aufertur per non esse ; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse : non esse vero, per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari ; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum ». *Summ. Theol.*, Ia, q. 5, art. 2, ad 3.

b) Tantôt la cause efficiente est parfaite, mais elle rencontre dans le sujet un obstacle à son action.

c) Tantôt, enfin, il n'y a de défaut ni dans l'agent ni dans le patient, mais l'effet est incompatible avec une perfection propre au sujet qui subit l'action, et alors l'agent n'aboutit qu'en éliminant du sujet cette perfection.

Ainsi, *a)* la marche de l'enfant est défectueuse, parce que sa force musculaire est insuffisamment développée ; celle du boiteux l'est, parce que son appareil locomoteur est incomplet.

b) Le ciseau de l'artiste est parfait, mais dans le bois qu'il travaille, il y a un nœud : la statue sera manquée.

c) Mais la production du mal ne tient pas toujours à une imperfection soit de l'agent, soit du patient, soit de l'un et de l'autre à la fois.

En effet, les êtres de ce monde n'ont jamais qu'une perfection limitée : une forme spécifique détermine leur perfection essentielle, des dispositions plus ou moins nombreuses surajoutent chacune une perfection secondaire à la perfection constitutive. Or, suivant l'ordre naturel des choses, la production d'une forme nouvelle exclut du sujet qui la reçoit une perfection préexistante : *Generatio unius est corruptio alterius.* Il s'ensuit que la production parfaite d'un effet bon, entraîne nécessairement l'exclusion d'une perfection présupposée.

L'exclusion d'une forme préexistante est, *pour le sujet de cette exclusion, un mal ;* et parce que la production du nouvel effet nécessite cette exclusion, la cause efficiente affirme sa supériorité par l'énergie même avec laquelle elle la réalise.

Donc, on le voit, la cause efficiente du mal n'est pas nécessairement imparfaite : Dieu lui-même peut être, dans le sens et sous les réserves que nous venons d'indiquer, l'auteur du mal physique dans le monde [1]).

[1]) « Causam per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum

Lorsque saint Augustin était jeune, il ne trouvait pas de difficulté à placer en Dieu la cause suprême du monde ; mais la philosophie platonicienne le mit en face d'un problème qui lui parut d'abord insoluble : D'après les idées directrices de cette philosophie, Dieu est une Bonté suprême, dont les êtres sont une participation et un reflet. Comment donc s'expliquer l'indéniable existence du mal ?

En posant ainsi la question, Augustin commettait une erreur, reconnue par lui plus tard, consistant à s'enquérir de l'origine d'une chose avant d'en avoir déterminé la nature. La question d'origine est postérieure à celle qui a pour objet la nature. « Cujus est justior inquisitio ? Eorumne qui quæ-

propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis ; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam inaptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua causatur quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis ; quandoque autem ex defectu ipsius vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ... Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est, vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

» Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali ». *Summ. Theol.*, Iª, q. 49, art. 1, C.

« Id quod est per se intentum ab agente est quod aliquod bonum efficiatur ; unde bonum per se causam habet, sed defectus incidit præter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali... Aut ex parte materiæ recipientis actionem, quæ indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in partibus monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis ; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione quia virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatem cruris ». *In II Sent.*, dist. 34, a. 3, C.

runt unde sit, quod quid sit ignorant, an ejus qui prius putat esse quærendum quid sit, ut non ignotæ rei — quod absurdissimum est — origo quæratur » [1]).

125. L'erreur manichéenne. — Son origine. — Une fausse explication de la nature du mal et de sa provenance dans le monde a conduit les Manichéens à la conclusion qu'il doit y avoir, à l'origine des choses, deux Principes souverains, l'un bon, l'autre mauvais.

Voici, en substance, quel a été leur raisonnement :

Une cause bonne ne peut produire des effets mauvais : il est donc impossible qu'un Dieu bon soit l'auteur du mal.

Or, il y a du mal dans le monde.

Il y a donc des causes mauvaises.

Et de même que les causes d'où émane le bien appellent l'existence d'un Principe nécessaire, absolument bon : de même, les causes du mal sont essentiellement subordonnées à un autre Principe nécessaire, intrinsèquement et absolument mauvais.

De l'action antagoniste de ces deux Principes est sorti le monde, mélange de bien et de mal, de lumière et de ténèbres, d'ordre et de désordre [2]).

126. Réfutation de l'erreur manichéenne. — Le manichéisme part d'une fausse supposition et aboutit à des conclusions contradictoires.

1. *Le manichéisme part d'une fausse supposition.* — Le mal n'est pas une réalité positive qui, à l'instar du bien, exigerait une cause efficiente directe. Toute efficience produit un effet qui, en soi-même, est bon et n'est jamais mauvais que par rapport aux exigences spéciales du sujet qui le reçoit. — Que l'on se rappelle l'exemple des néoplasmes

[1]) *De moribus Manichæorum,* c. 2.

[2]) Lire S. Augustin, *Contra epistolam Manichæi, quam vocant fundamenti,* cc. 3 et seqq.

cancéreux, bons en eux-mêmes comme produits cellulaires, mauvais seulement pour l'organisme dont, accidentellement, ils détruisent les tissus normaux.

Une cause bonne explique donc suffisamment, par les résultats indirects et accidentels de son action, la présence du mal dans le monde ; en conséquence, il est faux qu'il faille, pour rendre compte du mal, assigner à chaque effet mauvais une cause immédiate positivement mauvaise, et affirmer l'existence, au-dessus des causes contingentes du mal, d'un Principe qui serait le Mal absolu.

Ces deux conclusions du manichéisme sont même contradictoires.

2. *Les deux conclusions du manichéisme sont en elles-mêmes contradictoires.* — En effet : *a)* Supposé par impossible qu'il existât des causes efficientes intrinsèquement mauvaises, elles n'agiraient point sans produire quelque chose de positif : une action sans terme positif ne se conçoit pas.

Or, le terme effectif de cette action, par le fait même qu'il serait positif, serait bon.

Donc les causes du mal, que l'on disait absolument mauvaises, produisent quelque chose de bon ; dès lors, elles ne sont pas absolument mauvaises.

b) Un principe suprême qui serait un *mal absolu* implique contradiction.

En effet, par définition, le mal est un désordre, une altération, une corruption.

Mais le désordre affecte une chose désordonnée ; l'altération, la corruption, des choses que le mal altère, vicie, corrompt : « corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit ».

Ce qui serait *absolument* mauvais ne pourrait donc être altéré, vicié, corrompu.

Donc ce qui peut être altéré, vicié, corrompu a du bon, n'est pas le mal.

Si le mal dont un sujet est affecté arrivait à son comble, ce ne serait pas le mal absolu, la substance du mal, mais la cessation de l'être.

« Quæram ergo tertio quid sit malum ? Respondebitis fortasse, corruptio. Quis et hoc negaverit generale malum esse ? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit. Ea igitur res, quam corrumpit corruptio, non est malum (quod non est). Quod enim corrumpitur integritate et sinceritate *privatur*. Quod ergo non habet ullam sinceritatem, qua *privetur*, corrumpi non potest ; quod autem habet, profecto bonum est participatione sinceritatis. Item quod corrumpitur, ordine *privatur* ; ordo autem bonum est. Non igitur quod corrumpitur, bono caret ; eo namque ipso, quo non caret, viduari dum corrumpitur potest » [1]).

Comment et dans quel sens *Dieu* est-il l'auteur du mal physique ? Comment et pourquoi permet-Il le mal moral ? Ces questions sont du ressort de la Théodicée et de la Morale [2]).

[1]) *De mor. Manich.*, I.

[2]) Il nous suffira de formuler ici les principes à l'aide desquels se résolvent, à la suite du docteur d'Hippone, ces deux problèmes :

1º Rien n'empêche que Dieu soit l'auteur du mal physique, car ce qui est un mal physique pour une nature particulière n'en est pas un pour l'ensemble de l'univers ; au contraire, les maux physiques contribuent à l'ordre général.

Or, les desseins providentiels ont pour premier objet l'ordre général.

Donc ce que, dans une acception relative, on appelle « mal physique » est, à tout prendre, un bien et, dès lors, Dieu peut le vouloir.

« Universa valde bona sunt, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur bonis ». S. Augustin, *Enchiridion*, cc. 10 et 11.

« Cur ergo, inquis, quod naturæ Deus dedit, tollit corruptio ? Non tollit nisi ubi permittit Deus : ibi autem permittit, ubi id ordinatissimum et justissimum judicat pro rerum gradibus et meritis animarum... Si pulchritudinis harum rerum infimarum ordinem et modos posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur nec corruptiones vocare auderemus » (S. Augustin, *Contra Epist. fund.*, 41).

2º L'unique cause du mal moral, c'est une défaillance du libre arbitre

III

EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES

127. Le bien considéré comme idéal. — Dans les pages précédentes, on a considéré le bien comme *fin*, terme de l'appétition naturelle des êtres.

On peut le considérer aussi à un point de vue différent, comme *cause idéale* ou *exemplaire*.

Nous jugeons de la bonté relative des choses d'après un certain idéal que nous nous faisons de leur bonté absolue. Nous jugeons de la bonté d'une montre, d'un artisan, d'un soldat, d'après le degré de conformité de la montre, de l'artisan, du soldat, avec l'idée-type d'une montre parfaite, d'un artisan accompli, d'un soldat parfait.

de l'homme. Dieu n'en est ni directement ni indirectement responsable. Il n'en est pas directement responsable, car, loin de la vouloir, Il l'interdit. Il n'en est pas indirectement responsable, car il est sage de la permettre : le libre arbitre, avec les abus qu'il occasionne, est en effet préférable au règne absolu de la fatalité.

« Omnia Deus et bona fecit et bene ordinavit ; peccatum autem non fecit : et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est pœna peccati. Cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et pœna peccati, peccatum ad Deum non pertinet, pœna peccati ad vindicem pertinet. Etenim ut bonus est Deus, qui omnia constituit, sic justus est ut vindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quæ videntur nobis nunc adversa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animæ enim rationali, quæ est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. *Sic enim posset habere meritum,* si voluntate, non necessitate, boni essemus. *Cum ergo oporteat non necessitate sed voluntate bonum esse,* oportebat ut Deus animæ daret liberum arbitrium » (S. Augustin, *Acta contra Fortunatum manichæum. Disputatio primæ diei,* n. 15). « Ad providentiam Dei pertinuit ut ex libero arbitrio venientia mala voluntatis permitteret. Tanta quippe est omnipotentia ejus voluntatis, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando » (S. Aug., *De continentia*, c. 6, n. 15).

Le mélange de biens et de maux dans le monde est une preuve de la

Or, qu'est cet idéal de bonté ? D'où nous vient-il ?

Nous le formons nous-mêmes ; il nous vient de l'expérience. Sachant qu'une montre est faite pour marquer l'heure, un artisan pour exercer son métier, un soldat pour défendre la patrie par les armes, nous nous faisons une idée abstraite des conditions que doit réunir une montre pour répondre à sa destination, un homme de métier pour être habile dans sa profession, un soldat pour être apte à remplir les devoirs de la vie militaire. L'ensemble de ces conditions forme le type de la bonne montre, du bon artisan, du bon soldat. Un sujet est jugé *bon* quand il réunit toutes les qualités comprises dans le type ; il n'est pas bon sans réserve, si une ou plusieurs de ces qualités lui font défaut ; au contraire, il devient *mauvais* dans la mesure où elles lui manquent.

Or, il est aisé de voir que cette façon d'apprécier la bonté des êtres d'après leur degré de conformité avec un idéal présupposé, ne diffère *pas essentiellement* de celle qui consiste à en juger d'après leur adaptation à leur fin.

En effet, une chose est dite bonne, parfaite, quand elle est tout ce qu'elle doit être, quand elle a tout ce qu'elle doit avoir pour être exactement conforme au type idéal que nous nous en faisons.

Mais elle est tout ce qu'elle doit être, elle a tout ce qu'elle doit avoir, pour être exactement conforme à l'idée-type que nous nous en faisons, lorsqu'elle est adéquatement adaptée à sa fin.

Sagesse providentielle qui veut que la vie présente serve d'épreuve à une vie future et conduise l'âme à l'amour de Dieu. « Si Deus omne peccatum manifeste plecteret, pæne nihil ultimo judicio servari putaretur ; rursus, si nullum peccatum nunc puniret aperte divinitas, nulla esse divina Providentia crederetur.

« Similiter in rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad eum ista pertinere diceremus itemque si omnibus eas petentibus daret, non nisi propter talia præmia serviendum illi esse arbitraremur nec pios nos faceret talis servitus, sed cupidos et avaros ». *De civ. Dei,* I, 8.

128. La bonté divine et la bonté des êtres créés. — Chaque être a sa bonté propre, qui lui appartient intrinsèquement, formellement. Mais il y a un Bien absolu auquel doivent finalement aboutir, d'une manière explicite ou implicite, toutes les tendances naturelles des êtres. Ce bien absolu, la conscience morale de l'humanité l'appelle *Dieu*.

En effet, le bien est ce qui met en mouvement les tendances naturelles des êtres. Or, ce bien est un bien absolu, c'est-à-dire un bien qui n'est plus subordonné à aucun autre, ou c'est un bien relatif.

Si ce bien est absolu, suprême, la thèse est établie.

Si ce bien est un bien relatif, il n'a le caractère de bien qu'en vertu de sa relation avec un bien supérieur, déjà voulu; conséquemment, la volition d'un bien relatif n'est possible que subordonnément à la volition d'un bien supérieur déjà voulu.

Or, il est impossible que *toutes* les volitions se rapportent à un bien antérieurement voulu, sinon il n'y aurait pas une *première* volition et, par conséquent, il n'y aurait pas de volitions consécutives attendu que celles-ci sont essentiellement subordonnées à celle-là. Pour suspendre une chaîne au mur, il faut un premier anneau fixé au mur.

Donc, le fait que des biens sont voulus prouve qu'un premier bien est voulu pour lui-même, bref, qu'il y a un bien absolu. Celui-ci est, en dernier ressort, le principe de ce qu'il y a de bon dans les biens finis : toujours implicitement, sinon explicitement, il fait l'objet de la tendance naturelle des êtres.

Toute chose a donc sa bonté propre à raison de laquelle nous la considérons comme *intrinsèquement* bonne. Mais toute chose participe aussi, par une sorte d'assimilation imparfaite et éloignée, à la bonté divine; en ce sens, moyennant une dénomination *extrinsèque*, on la dit bonne, de la bonté divine.

Dieu est, de plus, la *cause idéale suprême* de tout bien

créé. Nous savons, en effet, que le Créateur, dans sa sagesse, a imprimé à ses œuvres une ressemblance, lointaine sans doute mais réelle, avec sa bonté infinie.

Saint Thomas, démêlant le vrai et le faux de l'idéalisme platonicien, écrit :

« Plato opinabatur bonum esse separatum præter bona particularia, et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur... Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis ; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.
Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari »[1]).

Sous les réserves que saint Thomas vient de rappeler, nous pouvons conclure cette étude par le mot de saint Augustin : « Bonum hoc et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed *bonum omnis boni* »[2]).

§ 6

L'ÊTRE ET SES PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES

129. Distinction entre l'être et ses propriétés transcendantales. — L'être n'est pas comparable à un genre, car un genre est commun à plusieurs espèces qui comprennent des caractères autres que ceux du genre et susceptibles de lui être ajoutés.

Or, le caractère au moyen duquel on voudrait spécifier l'être serait quelque chose ou ne serait rien. S'il n'est rien, il

[1]) *De verit.*, q. 21, art. 4.
[2]) *De Trinit.*, VIII, 3.

ne s'ajoute pas à l'être et, dès lors, ne le spécifie pas. S'il est quelque chose, il rentre dans la notion d'être.

Donc l'être n'est pas un genre et, par conséquent, les propriétés transcendantales de l'être ne sont pas comparables à des différences spécifiques du genre être.

Elles ne sont pas davantage comparables à des accidents réellement distincts de leur substance. Car, encore une fois, les accidents sont des êtres comme la substance est un être.

Les propriétés transcendantales ont donc le même contenu réel, que l'être dont elles sont les propriétés.

Enfin, elles ne sont pas assimilables aux catégories, multiples départements dont l'ensemble forme l'étendue de l'être : en effet, les propriétés transcendantales ont chacune l'extension de l'être lui-même.

Que sont donc ces propriétés comparativement à l'être ? Elles ont la compréhension et l'extension de l'être, mais chacune d'elles en fait ressortir un aspect particulier : « Dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur... ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens »[1]).

Entre l'être et ses propriétés transcendantales, il n'y a donc point de distinction réelle, mais une distinction *logiquê* seulement ; la distinction n'est cependant pas purement logique ; elle est *virtuelle*, quoique *incomplète*, dans le sens défini plus haut (75).

130. Il y a trois propriétés transcendantales et trois seulement. — Puisque les propriétés transcendantales n'ajoutent à l'être aucune détermination positive, comment

[1]) *De verit.*, q. 1, a. 1, C. Il s'agit d'une *additio improprie dicta* et non d'une *additio proprie dicta* comme celle de l'espèce par rapport au genre ou de la différence spécifique par rapport à l'espèce. Il ne peut, en effet, être question ici que d'expliciter ce qui vaguement est contenu dans tout être en tant qu'être.

peuvent-elles l'affecter ? De deux manières : d'abord, en son entité *absolue*, elles peuvent l'affecter d'une *négation ;* puis, tout en le laissant intact en son entité absolue, elles peuvent lui superposer une *relation*. On chercherait vainement un troisième moyen de modifier l'être, sans cependant rien lui ajouter.

Or, affecté d'une *négation*, l'être est considéré comme *un ;* l'unité est la négation de la division interne de l'être.

Affecté d'une *relation*, l'être est *vrai* et *bon*.

D'une part, la relation exige deux termes corrélatifs et, d'autre part, l'être s'étend à tout. En conséquence, le terme corrélatif de l'être doit aussi s'étendre à tout.

Abstraction faite de Dieu, dont on n'est pas en droit de postuler l'existence, qu'y a-t-il au monde qui s'étende à tout ? L'intelligence humaine, capable de tout connaître ; la volonté humaine, capable de tout vouloir.

L'être en rapport de conformité avec une conception de l'intelligence qui le représente, tel qu'il est, est *vrai ;* l'être en rapport de convenance avec une appétition de la volonté, est *bon*.

Il y a donc trois propriétés transcendantales de l'être, et trois seulement.

Lorsque l'on considère les propriétés de l'être à un point de vue synthétique universel, on aboutit à la même conclusion.

En effet, les êtres ont tous avec la cause suprême trois relations et trois seulement :

La première consiste dans leur relation avec la cause *efficiente* première, de laquelle ils tiennent ou peuvent tenir leur être, ce qui fait qu'on les appelle des *êtres* ou des *choses ;* c'est là leur relation première et fondamentale.

La seconde les met en rapport avec la cause *exemplaire* suprême, d'après laquelle tout à été réalisé ou se trouve être réalisable : cette relation des êtres est leur *vérité*.

La troisième relation transcendantale met les êtres en rapport avec leur *fin* dernière, c'est leur *bonté* [1]).

131. Ordre de succession des propriétés transcendantales. — La bonté est postérieure à la vérité. La relation de vérité nécessite la présence à l'esprit d'un type spécifique, mais la relation de bonté exige davantage. En effet, la relation de bonté est subordonnée à une influence réelle de l'objet bon sur la volonté ; or, la cause de cette influence ne peut être une simple essence spécifique, ce doit être une chose existante. Donc, la bonté implique un élément de plus que la vérité et, par suite, elle est naturellement postérieure à la vérité.

La vérité, à son tour, est postérieure à l'unité.

En effet, la vérité présuppose un acte d'appréhension intellectuelle ; or, tout objet de conception intellectuelle est un, « unumquodque intelligibile est in quantum est unum » ; donc la vérité est postérieure à l'unité.

En conséquence, l'ordre naturel des propriétés transcendantales est le suivant : l'être est *un*, *vrai*, *bon* [2]).

132. Notion des premiers principes. — Lorsque l'intelligence est en possession des notions transcendantales, elle ne se borne pas à les concevoir isolément (acte de simple appréhension) mais les rapproche et de leur rapprochement

[1]) Cfr. Lessius, *De perfect. divinis,* lib. VI, c. 4, n. 33.

[2]) « Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re ; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa, et sic bonum præsupponit verum. Verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum : qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum, bonum ». *De verit*, q. 21, art. 3, C.

jaillissent des relations. Les premières relations qui naissent du rapprochement des notions transcendantales s'appellent les *premiers principes.*

Ceux-ci peuvent être envisagés à deux points de vue :

Les relations premières entre transcendantaux sont les principes *métaphysiques ;* les énoncés de ces relations considérées comme moyens de discerner le vrai et le faux dans les propositions, sont les principes *logiques.*

Au point de vue métaphysique, deux conditions sont essentielles au premier principe : Les deux termes doivent être l'un et l'autre un transcendantal ; leur relation doit être immédiate.

Au point de vue logique, on peut, avec Aristote, ramener à trois les caractères auxquels on reconnaît un premier principe :

1° La relation qu'il exprime s'impose d'évidence à *tous*, à l'ignorant comme au savant, à l'homme de mauvaise foi comme à celui qui est de bonne foi : du moment qu'on en possède les termes, il est physiquement impossible de ne point l'apercevoir ou de la méconnaître. On a pu nier la vérité des principes en paroles, on ne l'a jamais contestée sincèrement.

2° *Elle n'est conditionnée par aucune supposition particulière:* Chaque fois que la pensée est en éveil, n'importe l'objet sur lequel elle s'exerce, le premier fruit de son travail d'abstraction c'est toujours l'être, le non-être, ou l'objet des notions transcendantales ; les premiers principes jaillissent indifféremment de n'importe quel objet de la pensée.

3° Enfin, les premiers principes sont *immédiats ;* il ne faut ni le secours d'autrui ni aucune analyse personnelle pour les comprendre, il ne faut que la mise en présence de leurs deux termes pour mettre en plein jour leur vérité et leur nécessité [1]).

[1]) Voir S. Thomas, *Comm. in X Metaph.*, lib. IV, lect. 6.

Il importe de ne point confondre ces premiers principes avec les *principes des sciences particulières* [1]. Ceux-ci ne sont premiers que dans un ordre restreint de connaissances : ils sont tirés, par analyse, d'un objet plus ou moins déterminé sur lequel se concentre une science spéciale et ne sont pas absolument incontestables ; en fait, il n'en est peut-être pas un qui n'ait été contesté. La contestation qui surgit à leur sujet peut et doit alors être vidée moyennant un appel aux premiers principes, en sorte que les premiers principes sont à la fois la règle directrice suprême et la dernière sauvegarde de tout le savoir.

Aristote distingue trois premiers principes.

133. Trois premiers principes. — Puisque l'on appelle *premier principe* tout rapport immédiat entre deux transcendantaux, il y a autant de premiers principes que de rapprochements possibles entre notions transcendantales.

Au surplus, le sujet de chacun de ces principes peut être considéré sous forme abstraite ou sous forme universelle.

Or les notions transcendantales sont au nombre de six : l'être, quelque chose, le distinct, l'un, le vrai, le bien.

Les énoncés suivants sont donc autant de premiers principes :

L'être est ce qu'il est. — Tout être est ce qu'il est.

L'être est quelque chose. — Tout être est quelque chose.

L'être est un. — Tout être est un.

L'être est vrai. — Tout être est vrai.

L'être est bon. — Tout être est bon.

Chacune de ces notions transcendantales est d'ailleurs permutable avec l'une quelconque d'entre elles. Exemples :

Quelque chose est être. — Toute chose est être.

La chose est une. — Toute chose est une.

L'un est quelque chose. — Tout ce qui est un est quelque chose.

[1]) Mercier, *Logique*, pp. 77-79.

Le vrai est un être. — Tout ce qui est vrai est un être.

Le bien est quelque chose. — Tout bien est quelque chose.

Ces énoncés sont des principes que l'on pourrait appeler *identiques*, car les transcendantaux sont réellement identiques. Tous énoncent une relation d'identité qui, réduite à sa plus simple expression, est la suivante : *L'être est ce qu'il est.*

Cependant, ces énoncés ne sont pas des tautologies.

En effet, lorsque les transcendantaux qui sont comparés l'un à l'autre sont différents, ils rapprochent deux modalités d'une même chose.

Ainsi, dans la formule : « L'être est une chose », *ens est res*, le sujet exprime la réalité avec l'existence qu'elle possède ; le prédicat n'exprime que la réalité de ce sujet, sans toutefois en exclure l'existence : les deux termes sont matériellement les mêmes, mais formellement ils sont différents.

« L'être est un » : Le prédicat *un* est en réalité l'être même que le sujet exprime, mais il présente cet être à la pensée sous l'aspect de l'indivision : identité réelle, mais diversité logique des deux termes : donc point de tautologie.

« L'être est vrai » : Le *vrai* c'est l'être considéré en conformité avec son type abstrait. Le prédicat et le sujet sont donc deux présentations objectives d'un même type, l'une fournie par une perception actuelle, l'autre élaborée précédemment mais réapparaissant à cette heure à la pensée : entre les deux il y a identité réelle, mais il n'y a pas identité logique : donc point de tautologie.

« L'être est bon » : Dans cette dernière formule l'attribut *bon* est toujours l'être, mais considéré comme objet de volonté ; encore une fois, les deux termes ne diffèrent pas par leur contenu réel, mais par la manière de le mettre au jour ; pour être une formule d'identité, le principe n'est donc pas une tautologie.

Lorsque le même transcendantal est comparé à lui-même :

L'être est ce qu'il est; un être est lui-même, on affirme au moins une chose, la constance de l'être, l'indépendance de son entité à l'égard du temps.

1° Lorsque l'on réduit à leur plus simple expression les multiples formules identiques qui énoncent les rapports transcendantaux immédiats, on a donc un premier principe : *L'être est ce qu'il est.* On l'appelle par excellence le *principe d'identité.*

Dans l'ordre logique, le principe d'identité s'énonce : *La proposition dans laquelle le prédicat est identique au sujet est vraie* [1]).

La notion d'être étant transcendantale, le principe d'identité régit tous les rapports entre n'importe quels êtres. Tout être possède en lui-même ce qui le constitue. La loi logique de l'identité est applicable, comme norme de vérité, à toutes les propositions.

L'être A est l'être A.

La proposition « A est A » est vraie.

Au surplus, l'identité de deux termes peut être totale ou partielle.

Supposé que l'objet A comprenne les réalités : être, étendue, couleur, on aura non seulement l'identité totale : L'être, étendu, coloré est un être étendu coloré, mais aussi les identités partielles : L'être étendu, coloré est un être ; l'être étendu coloré est étendu ; l'être étendu coloré est coloré.

D'où l'énoncé logique :

La proposition dont le prédicat est contenu dans le sujet est vraie.

Lorsque le premier terme du rapport est considéré comme un tout quantitatif composé de parties, le principe d'identité soit totale soit partielle sera le suivant :

Le tout est égal à ses parties réunies :

[1]) *Analyt. pr.*, I, 32.

Le tout contient telle de ses parties.

Le principe d'identité : *Tout être est ce qu'il est* est le premier, au sens absolu du mot, car aucune notion ne précède dans la pensée la notion d'être.

2° Parmi les notions transcendantales il en est une qu'à dessein nous avons omise tout à l'heure, celle de *non-être* qui s'accompagne, on s'en souvient, de la notion de *distinct*, d'*autre* chose.

L'être n'est pas ce qui n'est pas lui ; ou : l'être exclut le non-être. Tout être est distinct de ce qu'il n'est pas : *Principe de contradiction.* Aristote énonce ce principe en ces termes : « *Il est impossible qu'une chose convienne et ne convienne pas à la fois à un être supposé formellement le même.* Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Impossibile est idem eidem et secundum idem simul inesse et non inesse ».

D'où l'énoncé logique : La proposition qui affirme et nie à la fois d'un même sujet un même attribut n'est pas vraie, mais fausse.

Chacun des transcendantaux — la chose, l'un, le vrai, le bien — peut être opposé à sa négation et fournir ainsi matière à une formule de contradiction.

Le principe de contradiction présuppose une opération mentale autre que la première perception de l'être ; la *division* d'avec autre chose, la *négation.* Il est donc postérieur au principe d'identité et ne peut être confondu avec lui.

3° La négation — exclusion du non-être, distinction — vient aussitôt après la perfection de l'être. Entre les deux opérations de l'esprit il n'y a point d'intermédiaire. Aussi, entre l'être et le non-être, entre une chose et la négation de cette chose il n'y a point de milieu : *Principe du milieu exclu* ou du *tiers exclu.*

Or, l'opposition de l'être et du non-être est la contradiction.

Aristote énonce donc à bon droit le principe du milieu

exclu en ces termes : Ἀντιφάσεως μὲν μηθέν ἐστι μεταξύ, *contradictionis nihil intermedium est ;* entre les deux termes d'une contradiction, il n'y a point d'intermédiaire [1]).

Dans l'ordre logique, ce principe s'énonce : De deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie un attribut d'un sujet, l'une est vraie et l'autre est fausse. Ou bien : De deux propositions contradictoires l'une est vraie, l'autre est fausse. Si l'une est vraie, l'autre est fausse et vice versa.

Le principe du milieu exclu est postérieur à celui de contradiction, attendu qu'il a pour objet matériel la contradiction elle-même.

Donc en lui-même le principe d'identité est le premier principe.

Il l'est dans l'ordre analytique ou génétique.

Mais, dans l'ordre de *réduction*, de rattachement, lorsqu'il s'agit du bien fondé de la certitude de nos connaissances, le principe de contradiction est le dernier, la pierre de touche de toute certitude.

« Ce principe est le plus certain de tous, dit Aristote, αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν. Il est impossible à qui que ce soit de se dire que la même chose est et n'est pas, ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ». Aussi considère-t-on ce principe comme la norme suprême de toute proposition qui a besoin de démonstration. La nature le forme spontanément et il est le principe même des autres axiomes. Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων [2]).

Saint Thomas d'Aquin écrit à son tour :

« Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affir-

[1]) *Metaph.*, IX, 4.
[2]) *Metaph.*, III, 3.

mare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur »[1]).

Nous ne voulons pas nous avancer plus loin sur ce terrain : la question de la subordination des principes au principe de contradiction appartient à la *Critériologie* [2]).

Avant de mettre fin à cette étude, précisons le sens du principe de contradiction.

134. Le principe de contradiction fait abstraction du temps. — Assez généralement les auteurs donnent au principe de contradiction cette expression : Une chose ne peut *en même temps* être et n'être pas. Ils se figurent être ainsi les interprètes fidèles du texte aristotélicien [3]) dont ils traduisent le mot ἅμα par *simultanément, au même moment.*

Il semble, en effet, à première vue, qu'un adverbe de temps soit indispensable à la vérité du principe ; n'est-il pas vrai que, à des moments différents, un corps peut être chaud et pas chaud ; un organisme, vivant ou mort ; un homme, vertueux et pas vertueux ?

Et cependant la circonstance de *temps* n'entre pas dans l'expression rigoureuse du principe de contradiction.

Un même sujet n'admet pas des attributs contradictoires : voilà le principe.

Or, il est manifeste, que ni à un moment donné, ni à des moments différents, un *même* sujet ne peut recevoir des attributs contradictoires.

Comment, d'ailleurs, le principe aurait-il une portée *trans-*

[1]) *Summ. Theol.*, Iª IIæ, q. 94, art. 2.

[2]) Dans la 4e partie, on montrera que le principe de causalité n'est pas transcendantal puisqu'il suppose un fait contingent, le changement, qui n'est pas propre à tout être en tant qu'être. On lira avec intérêt à propos des premiers principes l'étude de M. Bouyssonie *(R. de phil.,* août 1908) et les réponses de M. Chovet dans le numéro suivant (septembre 1908) de la même revue. Voir aussi l'article du R. P. Garrigou-Lagrange dans la *R. thomiste,* septembre et octobre 1908).

[3]) *Metaph.*, III, 3.

cendantale, c'est-à-dire, comment dépasserait-il en extension toutes les catégories, s'il était subordonné à la catégorie du temps ?

Mais pour voir comment le principe se vérifie toujours, abstraction faite de toute condition temporelle, il est essentiel de souligner, dans l'énoncé, les mots : un *même* sujet. Aristote prend la précaution de dire *le même sujet*, *considéré sous le même rapport*, τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Un sujet, considéré comme étant *formellement le même*, ne peut à la fois avoir et n'avoir pas une même note. — Il serait absurde de lui donner deux attributs contradictoires.

La vérité du principe ainsi entendu est indiscutable. De deux choses l'une, en effet : ou les prédicats attribués au sujet lui sont *essentiels*, ou ils ne lui conviennent que d'une façon *accidentelle*.

Or, les relations *essentielles* sont *éternelles*, c'est-à-dire indépendantes de toute circonstance temporelle ; c'est là un de leurs caractères distinctifs : « Universalia sunt æterna, in quantum abstrahunt ab omni tempore ».

Donc l'énoncé d'une relation essentielle est évidemment indépendant du temps.

De plus, même lorsque le prédicat n'a avec le sujet qu'une liaison *contingente*, l'énoncé du principe de contradiction n'est point conditionné par le temps. Il est vrai, par exemple, nécessairement vrai, éternellement vrai, qu'un sujet, supposé *formellement* le même, ne peut être chaud et pas chaud, vivant et mort, vertueux et non vertueux.

Sans doute, un sujet, soumis à des influences différentes, c'est-à-dire *formellement* différent, sera chaud ou froid, vivant ou mort, vertueux ou non vertueux, selon la diversité des influences qu'il subit et, par conséquent, selon le moment où ces influences s'exercent. Mais, supposé que, à des moments différents, un sujet donné fût *formellement* le même, il serait impossible de lui attribuer, à ces moments différents, la pos-

session et l'exclusion d'un même prédicat, celui-ci fût-il contingent.

Donc, en aucun cas, le temps n'est essentiel à l'énoncé du principe de contradiction. Le mot d'Aristote ἅμα signifie *à la fois*, *ensemble*, et non pas *en même temps*.

135. Le “principe de raison suffisante„. — Ce principe, que l'autorité de l'illustre Leibniz a rendu célèbre, s'énonce : Tout être a sa raison suffisante.

Raison, *ratio* chez les scolastiques correspond souvent à *perfection formelle, forma.* Or il est évident que tout être possède en lui-même, sa perfection formelle, sa raison. Il a donc en lui-même sa raison suffisante immédiate. Ceci n'est, d'ailleurs, qu'une des multiples impressions du principe d'identité. Un être est blanc par sa blancheur, la raison nécessaire et suffisante pour qu'il soit blanc c'est qu'il possède la blancheur. La raison suffisante de l'existence de l'Être nécessaire c'est qu'Il est.

Mais le principe de raison suffisante s'entend souvent dans le sens de raison adéquate *extrinsèque.* Il est, dans ce cas, postérieur au principe de causalité et n'est pas en rigueur de termes un principe premier [1]).

[1]) Cfr. Simons, *Revue Néo-Scolastique,* 1902, pp. 297-325.

TROISIÈME PARTIE

La substance et ses déterminations
ou
les principales divisions de l'être

136. Avant-propos. — On a fait plus haut l'énumération des multiples acceptions de l'être. Le moment est venu de les rapprocher. Cette étude comparative doit faire l'objet de la *Troisième Partie.*

On s'y attachera particulièrement à mettre en présence :

La substance et ses accidents *(Chapitre I).*

L'être en acte et l'être en puissance *(Chapitre II).*

On confrontera ensuite la substance créée, objet de la première connaissance intellectuelle, avec l'Être nécessaire et infini dont les êtres contingents et finis nous démontrent l'existence *(Chapitre III).*

Quelques observations complémentaires fourniront la matière d'un dernier chapitre. On y fera voir, notamment, que tous les sujets traités au cours de cette *Troisième Partie* se réfèrent à la substance. On se rendra mieux compte alors de l'unité d'objet de la Métaphysique *(Chapitre IV).*

Le *Chapitre I* sera subdivisé en *quatre paragraphes* qui auront respectivement pour objet :

§ 1. La substance.

§ 2. L'accident.

§ 3. Nature de la distinction entre la substance et l'accident.

§ 4. Les accidents.

CHAPITRE I

La substance et ses accidents

---

§ 1

LA SUBSTANCE

137. Substance et accidents : aperçu général. — « On se demande naturellement, écrit Aristote, si chacun de ces termes, *marcher*, *se bien porter*, *s'asseoir*, doit s'appeler être ou non-être... On serait tenté d'en douter, car aucun de ces actes ne *subsiste pour soi* (καθ' αὑτὸ πεφυκός), aucun n'est séparable de la *substance ;* c'est plutôt à *celui* qui marche, à *celui* qui est assis, à *celui* qui est bien portant, que nous donnons le nom d'être... Ce qui est un être *dans l'acception première* du mot, ce qui n'est pas seulement *tel* être, mais *simplement*, *absolument l'être*, c'est la substance » [1]).

Manifestement, parmi les réalités auxquelles nous attribuons la notion transcendantale d'être, il en est qui n'existent que dépendamment d'une autre réalité présupposée : tels sont les actes de marcher, de s'asseoir, de sentir, de penser, de vouloir, etc., auxquels Aristote faisait allusion tout à l'heure : la réalité de ces divers actes n'existe et ne se conçoit

[1]) *Metaph.*, VI, 1. ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. « Illud proprie dicitur esse quod ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens. Unde *solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia;* accidens vero non habet esse sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur;... accidens dicitur magis entis quam ens ». S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 90, a. 2.

que dépendamment d'un être présupposé ; inévitablement nous les attribuons à quelque chose ou à quelqu'un qui marche, qui s'assied, qui sent, pense, veut. A plus forte raison, certaines modalités telles que la longueur, la largeur, la forme rectangulaire ou arrondie d'un corps étendu, ne sont réalisables et concevables que dépendamment de quelque chose qui est long, large, de forme rectangulaire ou ronde.

Les êtres qui n'existent et ne se conçoivent que dépendamment d'un être présupposé, nous les appelons des *accidents ;* l'être que les accidents présupposent, nous l'appelons *sujet* (ὑποκείμενον, sub-jectum, en néerlandais *onderwerp*) ou *substance.*

138. Les adversaires de la distinction entre la substance et les accidents : Le phénoménisme. — Un grand nombre de philosophes modernes jugent superflue la distinction entre la substance et les accidents.

Il y a, disent-ils, des phénomènes extérieurs, il y a des événements internes ; entre les premiers et entre les seconds il y a des rapports de succession, des actions réciproques : mais l'observation extérieure et la conscience ne renseignent pas autre chose.

Sous les phénomènes éphémères, vous supposez un fond inerte, permanent, vous l'opposez au flux d'actions qui s'écoule à la surface : vaine fiction que vous créez pour donner un nom à la collection des phénomènes sensibles du monde extérieur, à l'ensemble de la vie de l'âme ; vous vous laissez prendre au piège des apparences, lorsque vous prêtez aux « substances » une existence indépendante de l'imagination qui les produit.

Les métaphysiciens substantialistes doivent du reste en faire l'aveu : Que savent-ils de la substance, sinon qu'elle est un *quelque chose d'indéterminé, inconnu en soi,* qui sert de support aux accidents ? Or, à supposer qu'il existât un pareil support à chaque groupe de phénomènes, à chaque série

d'événements, de quoi nous servirait-il d'en parler puisqu'il nous est inconnu ?

Tel est, fidèlement résumé, le plaidoyer du phénoménisme contre la métaphysique substantialiste.

D'une part, absence de preuve tirée, soit de l'observation extérieure soit de la conscience, en faveur de la substantialité des êtres ou du moi conscient.

D'autre part, la facilité d'expliquer l'illusion psychologique qui a fait donner corps à ces fictions. Ajoutez à cela l'aveu des métaphysiciens qui déclarent que les substances leur sont inconnues.

Il serait malaisé d'exagérer l'importance du présent débat.

Peu de notions occupent, à l'égal de celle de substance, la pensée moderne : champions et adversaires se rendent compte qu'au succès ou à l'échec du substantialisme est lié le sort de la métaphysique.

Or, l'existence d'un pareil débat étonne de prime abord.

Est-il croyable que tant de penseurs de premier ordre, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine, Renouvier aient vraiment méconnu le caractère substantiel des choses et du moi ? N'auraient-ils pas vu qu'ils se mettaient en révolte ouverte contre le bon sens ?

Est-il vraisemblable, par contre, que le génie d'Aristote ait été dupe de l'illusion naïve que doivent lui prêter les phénoménistes ? Et tous ces maîtres loyaux et intrépides, qui ont incorporé dans la philosophie scolastique la distinction péripatéticienne de la substance et des accidents et l'y ont conservée, des siècles durant, auraient-ils tous failli dans l'interprétation d'une élémentaire vérité de sens commun ?

On soupçonne qu'il doit y avoir de part ou d'autre, sinon de part et d'autre, des quiproquos, des méprises : d'où sans doute un échange d'arguments et de réponses qui se perdent dans le vide.

Examinons ce débat de plus près et demandons-nous tout d'abord comment est né le phénoménisme. Sa filiation nous aidera à comprendre sa nature.

139. L'origine du phénoménisme. — Le phénoménisme est issu de l'idéalisme et du positivisme.

L'*idéalisme* est la théorie qui enferme l'esprit humain dans la connaissance de ses propres idées et érige en principe l'incognoscibilité des réalités autres qu'elles.

L'idéalisme doit à Descartes sa première origine. Le philosophe français ne méconnaît pas la substantialité des corps, mais son idéogénie le conduit à mettre en doute la fidélité des notions que l'âme se procure à elle-même, par un travail tout subjectif, sur leurs propriétés et sur leur nature.

Locke combat l'idéogénie cartésienne, en ce sens qu'il attribue à l'expérience sensible une part dans la formation des idées ; mais, pour lui comme pour Descartes, les substances, en ce qu'elles ont de spécifique, échappent à la connaissance directe de l'esprit.

Pas plus que Descartes, cependant, Locke ne nie l'existence des substances en général, il nie seulement la perception immédiate de leur nature propre [1]).

[1]) « Si nous connaissions, écrit-il, les substances de manière à saisir la constitution intime qui produit leurs qualités sensibles et la façon dont celles-ci découlent de celle-là, nos idées spécifiques des essences conduiraient, plus sûrement que l'expérience, à la découverte des propriétés des corps. Nous connaîtrions les propriétés de l'or, sans que l'or existât, ni qu'il fût soumis à nos expériences, absolument comme nous pouvons connaître les propriétés du triangle, sans nous enquérir si dans n'importe quel sujet matériel, il existe des triangles ». Locke, *Essai sur l'entendement humain,* livre IV, ch. VI, § 11.

On avait reproché à Locke de mettre en question l'existence des substances. Il proteste contre cette accusation : « J'ai toujours affirmé que l'homme est une substance... La sensation nous convainc qu'il y a des substances solides et étendues ; la réflexion nous convainc qu'il y a des substances pensantes ». *Ouv. cit.,* liv. II, ch. I.

Mais, la substance en général n'est pour nous qu'un *substratum* indéterminé des accidents. « Que l'on veuille bien examiner, dit-il, quelle

Hume est plus radical et une lecture hâtive de son célèbre ouvrage *A treatise on human nature,* donne aisément l'idée que le philosophe écossais n'admet que des états de conscience, soit des « impressions », soit des « idées dérivées des impressions ». Ces idées s'associent d'après leurs mutuelles affinités — ressemblance ; contiguïté dans le temps ou dans l'espace ; relation de cause à effet — et il n'est pas besoin de recourir, pour expliquer leur existence et leur association, à une substance distincte d'elles et qui serait l'âme.

On citerait vingt passages, où l'idéalisme de Hume paraît complet. Huxley a présenté sous ce jour exclusif la philosophie de son maître préféré et a beaucoup contribué à accréditer cette conclusion radicale, que l'analyse psychologique hardie et résolue de Berkeley et de Hume conduit, avec le premier, à la suppression des substances corporelles et, avec le second, à la suppression même de la substance de l'âme.

Huxley professe pour son compte, — en paroles, bien entendu — cet idéalisme simpliste, et plusieurs écrivains positivistes, tels que Lewes, Taine, etc... tiennent un langage sensiblement identique.

Mais, en fait, un idéalisme phénoméniste complet est impossible. Nul n'est jamais parvenu à l'exprimer sans parler des « corps », de « l'esprit », des « choses », du « moi », c'est-à-dire sans affirmer l'existence des substances que verbalement on voulait exclure.

Hume aussi a compris qu'il n'y a pas au monde que des « impressions et des idées ». Il admet quelque chose qui provoque l'impression, un « corps » ; un sujet qui recoit l'impression, « l'esprit ». L'homme, dit-il, doit donner son assentiment

notion on a *de la substance en général,* on n'en trouvera d'autres que celle-ci : on suppose je ne sais quel support aux qualités communément appelées accidents, qui produisent en nous les idées simples... On imagine que ces qualités ne peuvent subsister *sine re substante,* sans quelque chose qui leur sert de support et ce support supposé et inconnu on l'appelle une substance ». *Ouv. cit.,* livre II, chap. XXIII.

à l'existence d'un corps... Nous pouvons bien rechercher pourquoi nous croyons que le corps existe, mais il serait oiseux de demander s'il existe : ce point, il faut le prendre pour acquis et le poser à la base de tous nos raisonnements » [1]).

Or, qu'est-ce que le corps, sinon la substance corporelle ? Qu'est l'esprit, sinon la substance spirituelle ?

Aussi est-ce dans un sens relatif que Hume exclut les substances. « La substance, écrit-il, est quelque chose qui peut exister par soi-même, *something that can exist by itself.* » Et ailleurs : « Toute perception est une substance, et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte [2]).

En résumé, l'idéalisme tel que ses initiateurs l'ont compris, n'a pas le caractère absolu et, par suite, indéfendable que certains interprètes superficiels lui prêtent. Il nie — encore est-ce en un sens à définir — la cognoscibilité de la nature spécifique des êtres, mais ne va pas jusqu'à faire table rase de toutes les substances de la nature et du moi.

Le phénoménisme a aussi une parenté directe avec le *positivisme.*

Le *positivisme* n'admet que ce qui tombe sous l'expérience. Comme il suppose les substances soustraites aux prises de l'observation, il les exclut du champ de la science.

Mais s'il en est ainsi, si le phénoménisme est le fruit naturel de l'idéalisme et du positivisme : où gît, à proprement parler, le conflit entre le phénoménisme et l'ancienne métaphysique ?

[1]) Livre I, part. IV, sect. I.

[2]) Livre I, part. IV, sect. V. Nous ne parlons pas ici de l'idéalisme kantien, qui ne s'affirme pas au nom de l'observation psychologique, mais comme suite nécessaire d'un système critériologique et par conséquent dans les limites exigées par ce système. D'ailleurs, Kant ne peut méconnaître absolument la substantialité, puisqu'il imagine, pour l'expliquer, une *intuition* pure, celle du temps, et une *catégorie* de l'entendement. Nous reviendrons à cette théorie plus loin.

140. Objet du débat entre le phénoménisme et la métaphysique aristotélicienne. — Le conflit réside en ces deux points :

1. L'intelligence a-t-elle sur la nature spécifique des êtres, des idées dont elle puisse garantir la réalité objective ?

2. L'expérience immédiate atteint-elle une substance et des accidents ? Voit-elle la réalité de la première comme distincte de la réalité des seconds ?

Quels sont sur ces deux points les enseignements de l'ancienne métaphysique ?

141. Théorie métaphysique de la substance dans le péripatétisme scolastique. — Les enseignements si sobres du péripatétisme scolastique sur la nature de la substance et sur la manière dont nous arrivons à la connaître, ont été souvent dénaturés.

On a dit et l'on répète : L'essence ou la substance des choses corporelles est l'objet propre, immédiat de l'intelligence humaine. Cette essence ou substance est définie : ce à raison de quoi une chose est ce qu'elle est, ce sans quoi elle ne pourrait ni exister ni être conçue. Or, de ces définitions, il semble logique de conclure que les substances corporelles, y compris leurs caractères propres et distinctifs, sont immédiatement saisies par l'intelligence.

Mais alors, dirons-nous avec Locke, si nous percevons par la pensée la substance de l'or, comme nous percevons par les sens ses qualités extérieures, il doit nous suffire de concevoir l'or, pour en déduire analytiquement les propriétés, tout comme de la notion du triangle nous déduisons *a priori* ses divers attributs. L'expérience n'est donc plus nécessaire pour arracher à la nature ses secrets.

Cette argumentation du sensualiste anglais est logique, mais la thèse qu'elle combat est arbitraire et fausse.

Les substances corporelles sont l'objet immédiat de la

pensée, en ce sens tout relatif que leur apparition à la pensée précède celle des substances incorporelles : les esprits n'arrivent, en effet, à la connaissance humaine que dépendamment de la connaissance des corps : celle-ci est donc, par rapport à la connaissance de ceux-là, *immédiate.*

Mais, envisagées en elles-mêmes, absolument, les substances corporelles sont-elles l'objet d'une perception immédiate ?

1. Oui, nous avons de la substance une notion *immédiate*, en ce sens que, tout ce que l'esprit saisit dans la nature il le perçoit, de prime abord, comme *quelque chose d'existant en soi.*

La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, éveillent l'intuition intellectuelle de *quelque chose de résistant,* de *quelque chose de coloré,* et le balbutiement indéfini de l'enfant qui applique le pronom démonstratif : *cela, das, that,* à tout ce qui frappe ses sens reflète bien ce mode de perception du premier objet de la pensée.

Cette première notion est donc d'un *accident,* mais d'un accident *saisi à la façon d'une chose posée en soi, aliquid sistens in se,* d'un *être sistant,* d'une substance.

Cet objet existant en soi apparaît aussitôt comme une chose indivise en elle-même (ens, res, unum), distincte de diverses autres choses qui, chacune de leur côté, subsistent en autant d'unités indivises (unum distinctum ab alio).

Ainsi naît spontanément la première notion de la substance : *une chose existant en soi, une, distincte de toute autre.*

Cette notion est *strictement immédiate,* mais elle est *implicite* et *spontanée :* à ce stade, l'esprit a l'intuition de la substance, mais ne se rend pas compte de ce qui la constitue.

Comment arrive-t-il à la connaissance *explicite* de ce qui constitue la *substantialité ?*

2. Tout ce que l'esprit saisit dans les données des sens se présente-t-il à lui comme une chose existant en soi, une et distincte de toute autre ?

Non : à mesure que l'esprit regarde de plus près les résultats de l'observation, qu'il les décompose — la loi de son action est d'abstraire et, par conséquent, de décomposer — et les compare les uns aux autres, il remarque des produits de l'analyse qui ne réunissent plus tous les caractères de *cette chose existant en soi*, *une et distincte de toute autre*, qu'il avait de prime abord aperçue. « Marcher », « s'asseoir », sont des actes qui ne subsistent pas à part de celui qui marche, de celui qui s'assied. Ils expriment quelque chose de réel, sans doute, mais *leur réalité n'existe pas en elle-même ;* pour exister, *elle a besoin d'exister en autre chose qu'elle, en quelqu'un* qui marche ou s'assied.

Mais alors, ce quelqu'un ou ce quelque chose que le déplacement présuppose, présuppose-t-il, à son tour, autre chose ?

Si non, cette première réalité est donc d'une autre nature que les réalités qui nécessairement la présupposent : tandis que celles-ci n'existent qu'en d'autres choses, *ens existens in alio*, elle existe sans avoir besoin d'exister en un autre, *ens existens non in alio ;* par opposition aux premières, que l'on appelle *accidents*, on l'appelle *substance, sujet, substantia*, ὑποκείμενον.

Si ce quelqu'un ou ce quelque chose, sujet du déplacement, ne peut exister qu'en un sujet antérieur, il est lui-même un accident, et, dans ce cas, le premier sujet sera seul la substance.

En tout état de cause, le fait que des êtres incapables d'exister, sinon en autrui, sont donnés par l'expérience, prouve l'existence d'êtres qui, pour exister, n'ont plus besoin d'inhérer à autrui.

Nier cette conséquence, ce serait — à moins de reculer indéfiniment la solution du problème — poser dans les données de l'expérience une contradiction, attendu que, d'une

part, les accidents existent et que, d'autre part, l'existence d'un accident est conditionnée par une réalité qui n'est pas un accident.

Les notions d'accident et de substance apparaissent, cette fois, à la pensée, d'une manière *explicite* ou *formelle*.

La réalité qui n'existe pas en soi, mais a besoin, pour exister, d'autre chose qu'elle, *ens in alio,* c'est l'*accident.*

L'être en qui existe l'accident et qui est considéré — au moins provisoirement — comme n'existant pas en un autre, mais en soi, *ens non in alio*, *ens per se stans*, c'est la *substance.*

La substance se présente, on le voit, avec un double caractère : elle sert de sujet aux accidents et elle existe en soi.

Dans l'ordre *logique*, son rôle de sujet se révèle le premier ; mais, dans l'ordre *ontologique*, l'existence en soi est sa perfection primordiale.

Dans l'ordre *logique*, l'existence de réalités incapables d'exister sans exister en d'autres conduit à l'affirmation d'un sujet, nécessaire à l'existence des accidents.

Les appellations *substance*, *sujet (sub-stans*, *sub-jectum*, ὑποκείμενον) sont tirées de ce rôle le plus apparent de la substance : celui de rendre possible l'existence de l'accident. Telle est, en effet, la loi générale du langage, que le mot primitif n'exprime pas la perfection essentielle de l'être, mais une de ses propriétés apparentes.

Mais, dans l'ordre *ontologique*, la perfection à raison de laquelle l'être existe en soi est *primordiale.*

En effet, exister en soi, se suffire à soi, est une perfection absolue ; servir de sujet à autrui est une propriété relative ; or l'absolu est antérieur au relatif.

Il est essentiel à la substance d'exister en soi, mais il n'est pas évident qu'elle doive rendre possible l'existence d'accidents : rien ne prouve *a priori* qu'une substance sans accidents soit impossible.

Nous connaissons donc, à ce moment de l'évolution de la pensée, ce qu'est l'accident, comme tel ; ce qu'est la substance, comme telle ; et nous distinguons explicitement la substance de l'accident.

Mais nous ne connaissons encore que la substance *en général :* nous savons d'elle qu'elle est un être capable d'exister en soi, qu'elle est nécessaire à l'existence d'accidents, mais nous ignorons encore en quoi les substances diffèrent spécifiquement les unes des autres.

3. La diversité *spécifique* des substances, l'induction peut seule nous la révéler.

L'induction met en évidence les propriétés distinctives des êtres, celles qui appartiennent à tous les individus d'une espèce et n'appartiennent qu'à eux.

A mesure que nous connaissons mieux ces propriétés, nous discernons donc plus parfaitement la spécificité du sujet auquel elles appartiennent. Néanmoins, la substance elle-même nous ne la connaissons que d'une manière médiate, *en tant qu'elle est le sujet des propriétés qui tombent immédiatement sous notre expérience.*

Après cet exposé, il devient aisé de répondre directement aux deux questions autour desquelles se concentre le débat entre les phénoménistes et les partisans de la métaphysique traditionnelle.

142. Solution directe des deux points en litige. — Ces deux questions, on se le rappelle, étaient les suivantes :

Avons-nous de la substance une notion immédiate, qui nous présente une substance distincte des accidents ?

Connaissons-nous la diversité spécifique des substances ?

Réponse à la première question : Oui, nous avons de la substance une connaissance immédiate, mais elle est directe et confuse.

Elle représente, en effet, *ce quelque chose existant en soi ;* or, *ce quelque chose existant en soi* réalise la définition de la substance ; donc, nous avons une première notion immédiate qui a pour objet la substance.

Mais cette première notion ne nous représente formellement ni la substantialité de l'être substantiel, ni la distinction de la substance et de ses accidents : à telle enseigne que les accidents eux-mêmes sont de prime abord appréhendés à la façon d'une chose concrète existant en soi.

Il y a donc un sens légitime à cette parole de Hume : « Toute perception est une substance et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte ». En langage réaliste, cela veut dire que tout ce qui impressionne les sens apparaît immédiatement à la pensée comme quelque chose existant en soi.

Toutefois, les idéalistes et les positivistes ont tort de méconnaître que, moyennant un travail ultérieur d'analyse et de comparaison, l'esprit arrive à se rendre compte qu'il existe des accidents, assujettis à autre chose qu'eux ; qu'il existe des substances, sujets de ces accidents ; et que les premiers ne sont point, en tout, identiques aux secondes.

Réponse à la seconde question : La nature spécifique des substances corporelles ne fait pas l'objet d'une expérience directe : nous en tombons d'accord avec les phénoménistes.

Mais il ne s'ensuit pas qu'elle est inconnaissable. La thèse positiviste est, pour le moins, illogique ; nous la croyons, en outre, fausse ; mais nous devons nous réserver d'établir ce dernier point en *Critériologie spéciale.*

Soit, nous dit-on, mais ce concept de la substance, tel que vous l'interprétez, est inutile. De quoi vous sert-il de savoir qu'il y a, soit dans la nature, soit en vous, *un je ne sais quoi, existant en soi, substratum d'accidents ?*

Oui, répondrons-nous, ce concept est indéterminé, mais

qu'importe s'il marque une étape nécessaire dans le développement de la pensée ?

Le nombre *deux* est-il imparfait, parce qu'il contient moins d'unités que le nombre *trois ?*

L'intelligence va de la puissance à l'acte : ses connaissances plus compréhensives viennent inévitablement à la suite de celles qui le sont moins ; mais la valeur de celles-ci doit être appréciée à un double point de vue : outre leur valeur actuelle, qui réside dans leur contenu au moment présent, elles ont une valeur virtuelle proportionnée au rôle qu'elles sont appelées à jouer dans la conquête du savoir futur.

Or, à ce dernier point de vue, la valeur de la notion générique de la substance est capitale, car il n'y a pas une seule connaissance soit spécifique, soit individuelle qui n'en soit tributaire.

Rosmini, parlant des objections faites par Locke à la notion de substance, dit très à propos : « A mon avis, Locke a nié les substances, pour avoir mal compris le sens dans lequel nous les affirmons. En fait, pour avoir l'idée de substance, il suffit de savoir qu'il n'y a point de modification sans un sujet modifié. L'idée de ce sujet, c'est l'idée de substance.

» Vous m'objectez que vous ne savez pas ce qu'est ce sujet, même que vous ne pouvez le savoir, qu'il est inévitablement pour vous une inconnue x.

» Mais ne savez-vous pas qu'il est le sujet de telles et telles modifications, la cause de tels et tels effets ?

» Que demandez-vous davantage ?

» Certes, si, par la pensée, vous dépouillez ce sujet de ses modifications, de ses propriétés, de ses forces, il ne vous reste plus qu'une x ; mais, même alors, vous en avez une certaine idée, car vous savez quelle relation il a avec ce que vous connaissez... Si l'on prétendait répudier une idée,

chaque fois qu'on ne lui trouve pas le contenu qu'on voudrait lui voir, toutes les idées seraient bientôt, l'une après l'autre, bannies de l'intelligence »[1]).

Après les éclaircissements qui viennent d'être fournis, il est presque superflu de faire voir, que des substances existent et que le phénoménisme absolu n'est pas soutenable.

143. Existence de substances. — *1er Argument : argument de conscience :* Chaque fois que, sous l'influence des sens extérieurs et du sens intime, l'intelligence a l'intuition d'une chose de la nature, elle se la représente au premier aspect comme quelque chose posé en soi. Ce quelque chose posé en soi, *what stands by itself*, est, par définition, la substance. Même les réalités qui ne sont pas de nature à subsister pour leur compte, — par exemple l'azur du ciel, le son de la voix, le parfum des fleurs, — nous nous les figurons de prime abord comme reposant en elles-mêmes.

Dès lors, de deux choses l'une : Ou ce que nous tenons pour une substance en est une, et alors la thèse est démontrée. Ou ce que nous tenons pour tel est inhérent à un sujet antérieur, et alors l'objet immédiat de la perception n'est pas une substance, mais le sujet auquel il est inhérent en est une, à moins que l'on n'imagine les accidents inhérents à d'autres accidents, lesquels reposeraient à leur tour en des accidents antérieurs, sans qu'il y eût à leur base un premier sujet. Mais cette supposition est inadmissible, car elle entraînerait la conséquence que chaque réalité perçue dans la nature contient une multitude actuellement infinie d'entités subordonnées les unes aux autres.

Donc le témoignage de la conscience est véridique : L'objet de toute intuition intellectuelle est une substance ou en présuppose une.

Donc il y a des substances dans la nature.

[1]) *Nuovo Saggio sull' origine delle idee,* vol. I, sect. III, c. II, a. 1, note.

2me Argument, tiré de l'existence d'accidents : Il existe des accidents, c'est-à-dire, des êtres dont la nature est d'exister en autrui. Puisqu'ils existent, c'est donc qu'il y a des sujets en qui ils existent

Conçoit-on, par exemple, une position autrement qu'en un sujet posé quelque part ? Qu'est la nutrition, sinon la fonction d'un vivant qui se nourrit ?

Les sensations et les désirs, les pensées et les vouloirs, que sont-ils, sinon les actes de quelque chose ou de quelqu'un qui sent, désire, pense, veut ?

Aussi les phénoménalistes intransigeants, de la nuance de Huxley, Taine, ne parviennent-ils pas à énoncer leur système sans affirmer les substances qu'ils avaient la prétention de supprimer.

« Ce que *nous* appelons esprit, dit Huxley, n'est qu'un faisceau ou une collection de perceptions unies au moyen de certaines relations »[1]).

Taine aussi parle sans cesse de « *nos* événements », de la trame d'événements qui est *nous-mêmes* et dont *nous* avons conscience », etc...

Mais, remarque finement M. Émile Charles, pourquoi dire *nos* événements, puisqu'il n'y a qu'eux et que *nous* ne sommes rien ? [2])

« On ne peut mieux comparer l'âme, poursuit Huxley, qu'à une république : les membres d'une république sont unis par des liens mutuels de direction et de sujétion ; les personnes qui naissent de ces membres continuent, à travers d'incessantes vicissitudes, une seule et même république ».

Le moi, dit Taine, est comme une gerbe lumineuse ; il n'y a de réel en elle que les fusées qui la composent [3]).

[1]) Huxley, *Hume.* London, Macmillan, 1886, l. II, c. II, p. 64.
[2]) Charles, *Lectures de philosophie,* II, 327.
[3]) Taine, *De l'intelligence,* passim, notamment t. I, préface, p. 11.

Ces comparaisons sont un leurre : qui ne voit que les citoyens d'un État sont des sujets ; que les fusées d'une gerbe lumineuse sont des groupes d'éléments matériels dont chacun est un être substantiel ?

Or, on ne nie pas que des substances puissent s'unir sans former *une* substance nouvelle — union accidentelle (**80**) — mais on nie que des accidents existent sans présupposer une substance.

Vainement dira-t-on avec Stuart Mill que « la substance n'est qu'une possibilité permanente de sensations ».

Les mots *possibilité*, *corruptibilité, destructibilité* et autres du même genre, observe Max Müller, sont des termes abstraits qui désignent une *qualité :* or, la qualité est *qualité de quelque chose.*

« Par les mots *corruptible, destructible*, nous désignons, dit-il, des attributs de *quelque chose* qui peut se corrompre, d'une chose qui peut être détruite. Plus tard, nous concevons d'une manière abstraite et universelle, différentes choses susceptibles de corruption ou de destruction, et alors, les adjectifs *corruptible* ou *destructible* nous aident à former les substantifs *corruptibilité* et *destructibilité :* ceux-ci désignent abstraitement la qualité commune que nous avons saisie dans les choses »[1]).

Donc, dire que l'être conscient de ses sensations n'est pas une substance, mais une « possibilité permanente de sensations », c'est dire, d'une part, qu'il n'est pas une substance ; mais, d'autre part, qu'il possède une qualité propre à une substance : la contradiction est inévitable.

Le *principe de substance :* il y a des êtres substantiels, se ramène au *principe de contradiction.* S'il y a des êtres [2]), il

[1]) Cfr. Max Müller, *Science of thought,* p. 248.

[2]) Le principe de substance n'est pas un principe *transcendantal.* La substance dont il est parlé ici est, en effet, *prédicamentelle* et les principes transcendantaux sont au-dessus de tous les prédicaments. De là nous disons, s'il y a *des êtres* et non s'il y a *de l'être.*

faut qu'il y ait de la substance, puisque l'être accidente suppose l'être substantiel.

144. Une objection de Hume. — Soit, dit Hume, tout objet de perception — impression ou idée — est une substance. Mais il n'y a pas une substance-âme distincte de ses actes.

Lorsque Huxley et Taine comparent la vie de l'âme, l'un au concert d'actions d'une république, l'autre au mouvement d'une gerbe lumineuse, ils n'ont vraisemblablement voulu que reproduire, sous forme imagée, l'objection du philosophe écossais.

Réponse : Il n'y a pas une substance-âme *adéquatement* distincte de ses actes, *nous l'accordons.*

Il n'y a pas une substance-âme *inadéquatement* distincte de ses actes, *nous le nions.*

De fait, nous ne voyons jamais ni accidents sans substance, ni substance sans accidents.

Seule la théologie catholique nous apprend qu'il y a, dans la sainte Eucharistie, des accidents — ceux du pain et du vin — sans substance ; ni la raison ni la foi ne nous disent qu'il existe ou même qu'il peut exister une substance créée dépourvue d'accidents ; la raison naturelle est donc incompétente pour établir, dans le monde créé, une distinction *adéquate* entre la substance et les accidents.

Mais, d'autre part, nous nous rendons compte que, dans cet être un qu'est la substance affectée de ses accidents, toutes les réalités saisies par la pensée abstractive n'accomplissent pas le même rôle et par conséquent ne sont pas identifiables.

Parmi les notes d'un même objet, les unes sont indissolublement et immuablement unies, de telle façon que les supprimer, toutes ou une partie d'entre elles, ce serait supprimer la chose elle-même dont elles dérivent invariablement ; ces notes nous font connaître l'*essence* ou la *substance* de la chose. Il n'y a,

en effet, nous le verrons tout à l'heure, entre l'essence et la substance d'une chose, qu'une différence de point de vue.

En dehors de ces notes, qui résultent, en leur indissolubilité, de l'essence ou de la substance de tel ou tel être déterminé, il en est d'autres qui n'ont pas ces caractères. Elles dérivent aussi de la substance, mais à titre purement contingent, accidentel au sens logique du mot. Tantôt elles sont unies à la substance, tantôt elles ne le sont pas.

Les accidents ontologiques sont donc ou bien des propriétés (accidents nécessaires), ou bien des accidents purement contingents. Suivant l'ordre naturel des choses, les propriétés sont toujours unies à la substance et dans cette union servent de sujet d'inhérence aux accidents contingents.

Les *substances* sont les êtres qui subsistent en eux-mêmes et servent de sujet d'inhérence à tous les accidents.

Les *accidents*, au contraire, n'existent, — au moins selon le cours naturel des choses, — que dépendamment d'un autre être qui leur sert de sujet d'inhérence.

« Substantia, dit avec une admirable précision saint Thomas, est res cujus naturæ debetur esse non in alio ; accidens vero est res, cujus naturæ debetur esse in alio »[1]).

Aussi bien, pour en revenir à l'objection de Hume, si l'âme humaine ne différait pas de ses actes, comment le *souvenir*, le sentiment de la *continuité du moi,* celui de la *responsabilité* seraient-ils possibles ?

« Si tout se confond avec les phénomènes, nous ne pouvons être que des événements inconnus les uns aux autres ; pour que ces événements nous apparaissent dans leur unité, pour que nous puissions *constater leur succession*, « leur *série*, leur *file* » en nous, il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose qu'eux-mêmes ; dès lors cette autre chose, ce lien qui les rattache, ce principe qui les voit se succéder, qu'est-ce,

[1]) *Quodlib.*, IX, a. 5, ad 2.

sinon un *non-événement*, un *non-phénomène*, c'est-à-dire, une *substance*, le moi substantiellement distinct de ses sensations ? »[1])

Hume lui-même a finalement senti et loyalement reconnu l'insuffisance d'un associationnisme phénoméniste. Dans un appendice à son *Traité de la nature humaine*, il passe en revue les conséquences du principe posé par lui que toutes les perceptions de l'esprit sont distinctes et séparables les unes des autres, et déclare ne pas pouvoir le mettre d'accord avec le sentiment de l'*identité personnelle*.

« Lorsque je revois de plus près, dit-il, ce que j'ai écrit dans mon ouvrage sur l'*identité personnelle*, je me trouve perdu dans un labyrinthe : je ne sais ni comment corriger mes opinions, ni comment les mettre d'accord.

» D'une part, plusieurs considérations m'induisent à nier l'existence d'un moi pensant identique à lui-même. Je n'aperçois que des perceptions distinctes les unes des autres, chacune d'elles ayant son existence séparée... Mais, d'autre part, toute ma confiance en ma théorie s'évanouit, lorsque je dois expliquer comment s'unissent dans notre pensée, dans notre conscience nos perceptions successives. Je ne parviens pas à découvrir à cette union une explication satisfaisante. En résumé, *il y a deux principes que je ne puis mettre d'accord*, et cependant je ne vois le moyen de renoncer ni à l'un ni à l'autre ; le premier de ces principes est que *toutes nos perceptions ont chacune une existence distincte ;* le second est que *l'esprit n'aperçoit jamais entre des existences distinctes une connexion réelle.* Ah ! *si nos perceptions appartenaient à quelque chose d'individuel et simple,* ou si la pensée apercevait entre elles un lien réel, le problème n'offrirait point de difficulté. Maís, pour ma part, je dois déclarer que le problème est insoluble »[2]).

[1]) Th. Fontaine, *La sensation et la pensée,* p. 23. Cfr. P. Janet, *La crise philosophique,* p. 31.

[2]) *Treatise of Human Nature,* App.; éd. Green, I, 559.

L'aveu du fondateur du phénoménisme est aussi explicite et significatif qu'il est peu connu.

La relation entre la substance et les accidents demande à être examinée de plus près, d'autant que certaines théories philosophiques modernes ont fait naître et accrédité à ce sujet certaines conceptions défectueuses.

145. La relation entre la substance et ses accidents. — 1° *La substance et les accidents ne sont pas des êtres concrets superposés.* — On imagine parfois la substance à la façon d'un morceau de pierre ou de métal recouvert d'une couche de couleur : grattez la couleur, vous enlèverez les accidents, vous mettrez à nu la substance.

Plusieurs expressions, consacrées par le langage, favorisent cette conception de la relation entre la substance et les accidents : ne dit-on pas, en effet, que la substance est le *support*, le *soutien* des accidents ; que ceux-ci *reposent* sur la substance, *résident* en elle, sont *inhérents* à elle ?

Ces métaphores sont trompeuses ; on ne peut, sans péril, les transporter dans le domaine métaphysique.

Il n'y a jamais conjonction ou superposition d'une substance concrète et d'accidents concrets : il y a un même sujet substantiel déterminable par des actes accidentels variables, différents ; mais les variations accidentelles ne s'accomplissent jamais en un même être concret ; lorsqu'elles se produisent, elles ont ce résultat qu'à un être concret succède un *autre* être concret, de sorte que jamais elles ne compromettent l'unité physique de l'être actuellement existant.

La distinction entre la substance et ses accidents est un des cas particuliers de la distinction entre la puissance et l'acte ; entre une matière ou un sujet déterminable et un principe formel ou déterminateur.

Il ressort de cette analyse que si, à un certain point de vue, la *substantialité* est une perfection, néanmoins, à un autre point de vue, elle est une *imperfection*.

Manifestement, le pouvoir de subsister en soi, indépendamment de tel ou tel accident, est une perfection ; la condition inhérente à l'accident de devoir exister en une substance est une imperfection.

Mais, en revanche, la déterminabilité passive de la substance est une imperfection ; le rôle déterminateur des accidents marque une perfection.

Tant il est vrai de dire, que la perfection créée n'est jamais que relative.

On entrevoit aussi, par ce qui précède, que la relation de la substance à ses accidents va de pair avec celle de l'essence à l'existence. — Mais n'anticipons pas.

2° *La substance n'est pas un substratum inerte.* — Suivant Descartes, la matière serait essentiellement passive. Elle a, en effet, pour essence l'extension ; or, l'extension est indifférente au repos et au mouvement ; la matière est donc « inerte ».

La propriété du mouvement est communiquée par Dieu à la matière ; seul le concours divin, qui n'est qu'une création continuée, la lui conserve.

L'âme aussi est essentiellement passive. Elle est « une chose qui pense », mais elle reçoit ses idées. L'âme est comparable à un morceau de cire, ses idées aux figures que la cire peut recevoir [1]).

[1]) « Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir ; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions ; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc., et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée elle a en soi la force de continuer à se mouvoir ». Descartes, édit. V. Cousin, t. IX, p. 166.

Les inclinations de la volonté viennent pareillement du dehors : « c'est l'action divine qui les a mises en nous »[1]).

De cette conception cartésienne de la substance, plusieurs auteurs contemporains ont tiré la conclusion que l'âme consciente n'est pas, au sens propre du mot, une substance.

Que l'on appelle la matière « inerte, immuable », soit, disent Wundt et Paulsen ; mais la mobilité incessante de la vie de l'âme jure avec les attributs caractéristiques de la substance[2]).

La substance est l'être considéré en soi, *abstraction faite* des actions qu'il produit et des changements qu'il subit ; mais il ne s'ensuit pas que la substance est, *en réalité,* dépourvue d'activité et de changement.

Lorsque le métaphysicien parle de substance ou d'accidents, il se place, *par la pensée*, dans l'ordre statique. Mais il n'entend pas refuser à l'ordre réel un caractère dynamique.

3° *La substance, comme telle, n'est pas active.* — Au mécanisme de Descartes, Leibniz oppose son dynamisme.

[1]) « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de nos volontés ; c'est lui-même qui les a mises en nous ». *Ibid.,* cité par Bouillier, *Histoire du Cartésianisme,* I, p. 140.

[2]) M. Paulsen, qui résume et fait sienne la pensée de Wundt, écrit : « Le concept de substance prend naissance dans le monde corporel, où il a un sens déterminé, acceptable : les atomes sont le substratum absolument permanent, quantitativement et qualitativement immuable, du monde matériel. Tout changement s'y réduit à un changement dans l'ordre ou dans le mouvement des atomes. Si l'on transporte ce concept dans le domaine psychologique, ou bien l'on déforme le concept, ou bien l'on détruit la vie. L'âme n'est pas immuable et permanente comme l'atome ; c'est plutôt le changement continuel qui la caractérise. Jamais elle ne retourne identique à un état antérieur, comme l'atome qui sort d'une combinaison. On ne peut donc, dans un même sens, donner le nom de substance à l'âme et à l'atome ». Paulsen, *Einleitung in die Philosophie.* Berlin, 1896, S. 135. Les idées de Wundt et de Paulsen sur la substance ont été analysées d'une façon très complète par le Dr J. Huys, dans la *Revue Néo-Scolastique,* V, p. 361.

Il est contraire, dit-il, à l'expérience et à la métaphysique de réduire l'essence des corps à des atomes étendus, inertes, mobiles seulement sous une action extérieure.

Ce qui est étendu est divisible. Or, supposer que la division donne, pour dernier résultat, des atomes étendus, c'est ne rien expliquer du tout : car des atomes matériels, si réduits qu'on les imagine, gardent la nature du composé; ils forment une multitude, ils ne sont donc pas les éléments *premiers* de la matière. Les premiers éléments des corps, les *substances* sont indivisibles, des « points métaphysiques ». « Il faut qu'il y ait des substances simples, écrit Leibniz, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas, un *aggregatum* des simples » [1]).

Ces substances simples sont-elles inertes ? Non, l'expérience et la raison condamnent cette seconde affirmation du mécanisme cartésien.

L'expérience établit que les corps ne sont pas essentiellement passifs. Supposez par exemple, qu'un corps en mouvement, A, vienne choquer un corps en repos, B. « Il est clair que, si le corps B était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps A sans lui résister et sans diminuer la vitesse, ou changer la direction du corps A. Et, après le concours, A continuerait son chemin et B irait avec lui de compagnie en le devançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps B est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le toucher le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir, si B est beaucoup plus grand

[1]) Leibniz, *Monadologie*, p. 2 : « Un atome matériel n'est pas plus une substance « qu'un tas de pierres », « l'eau d'un étang avec les poissons y compris » *), « ou bien un troupeau de moutons, quand même ces moutons seraient tellement liés qu'ils ne pussent marcher que d'un pas égal et que l'un ne pût être touché sans que les autres criassent ». Cfr. Clodius Piat, *Leibniz*, p. 4.

*) Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, p. 630.

qu'A »[1]). Donc les corps ne sont pas « inertes », c'est-à-dire indifférents à l'action.

Au contraire, il y a en eux un effort incessant. Or l'effort n'est plus seulement de la puissance, c'est aussi de l'action ; « omnis autem conatus actio »[2]).

La métaphysique repousse, d'ailleurs, la conception d'une puissance inactive : « Une simple puissance est une fiction que la nature ne souffre point ». Chaque substance enveloppe « une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet » et « ces tendances ne sont jamais sans quelque effet ».

En deux mots, au mécanisme cartésien qui fait de la substance un sujet continu et passif, le dynamisme leibnizien oppose la substance indivisible, essentiellement active.

Il faut ajouter que l'effort, qui fait le fond de la substance, n'est pas purement physique : il enveloppe toujours quelque degré de perception ; il est produit et maintenu par la connaissance : c'est une véritable appétition[3]).

Wundt a conçu sur ce type de la monade leibnizienne, le dernier fond de l'être. Selon lui, c'est une activité. Or, nous ne connaissons d'autre activité que le vouloir[4]) ; le moi est une « unité volitive » ; le monde n'est que « l'ensemble des unités volitives »[5]).

Il y a une large part de vérité dans cette conception de la substance. Celle-ci, en effet, qu'elle soit corps ou esprit, n'est pas un sujet « inerte », « immobile », exclusivement soumis à des influences extérieures. Elle est, au contraire, douée d'une tendance interne vers un terme et fait naturellement converger vers lui les forces ou les facultés qu'elle possède.

[1]) Leibniz, *Si l'essence du corps...*, pp. 112a et 112b.
[2]) Leibniz, *De vera methodo,* p. 111b.
[3]) Leibniz, *Monadologie,* p. 706a, 14-15.
[4]) Wundt, *System der Philosophie,* S. 415-419. Leipzig, 1889.
[5]) *Ibid.,* S. 421.

Néanmoins, cette tendance ne doit pas entrer dans la définition de l'être substantiel ; car on appelle la chose du nom de *substance,* pour signifier qu'*on la considère en tant qu'elle est ;* considérée en tant qu'elle est destinée à agir ou à pâtir, elle porte, strictement parlant, un autre nom, elle s'appelle *nature.*

4° *La substance est-elle un substratum permanent d'accidents éphémères ?* — On définit souvent la substance : le sujet « stable », « permanent », « persistant », de réalités « passagères », « éphémères » que l'on appelle alors *les accidents.*

Cette conception de la substance est due principalement à Kant, dont on sait l'influence considérable sur la pensée moderne. Suivant Kant, pour pouvoir penser la succession des phénomènes perçus par les sens, il nous faut une intuition du sens interne : le *temps.* L'application de la catégorie de substance à l'intuition pure du temps engendre un schéma de l'imagination : la *persistance* de l'objet dans le temps. La *persistance* est donc nécessairement liée au concept de substance.

Herbert Spencer traduit le sentiment de nombreux philosophes contemporains, lorsqu'il écrit dans ses *Principes de psychologie :* « Existence équivaut à persistance : en conséquence, *ce qui persiste* dans la pensée en dépit de tous les changements de la vie consciente, *ce qui maintient l'unité* dans l'agrégat des phénomènes, en dépit des influences contraires, c'est le sujet auquel il faut, dans toute la plénitude du mot, attribuer l'existence, *c'est la substance de l'esprit.* Nous postulons cette substance pour l'opposer aux formes variables qu'elle revêt. Aussi la substance est-elle manifestement inconnaissable »[1]).

La substance est, en définitive, suivant le philosophe

[1]) Spencer, *Principles of Psychologie.* P. II, c. 1, § 59.

anglais, le substratum caché, la source inconnue de toutes les manifestations d'activité que saisit l'expérience : *la* substance unique de l'univers.

Que dire de cette conception de l'être substantiel ?

La substance possède, il est vrai, une stabilité *relative :* tandis que les accidents ne survivent pas à la disparition de leur substance, celle-ci peut survivre à la disparition d'un ou de plusieurs de ses accidents.

Néanmoins, la *permanence dans la durée* n'est pas essentielle à la substance.

L'être en soi, n'eût-il qu'un moment d'existence, n'en serait pas moins, à ce moment unique, une substance.

Au contraire, les êtres nécessairement inhérents à un sujet, fussent-ils conservés durant un temps indéfini, n'en seraient pas moins des accidents.

D'où vient, alors, la tendance, si générale aujourd'hui, à associer à l'idée de l'être substantiel celle de persistance ?

Elle vient de ce que, sous l'influence de l'idéalisme, on s'est accoutumé à voir dans la conscience du moi la source unique de l'idée de substance. Or, le principe de nos actes conscients, étant spirituel, est permanent. A toute substance, conçue sur le modèle du moi, on a donc attribué la permanence.

Il y a là une fausse analogie.

La substantialité n'appartient pas exclusivement au moi conscient ; elle doit être attribuée aux corps aussi bien qu'aux esprits.

Or, la permanence des substances corporelles n'est que très relative.

D'ailleurs, peu importe au fond ; car, redisons-le, la raison formelle de la substantialité des esprits ou des corps, n'est ni l'impérissabilité des uns, ni la durée plus ou moins

prolongée des autres, mais leur pouvoir d'exister sans être nécessairement assujettis à un autre qu'eux-mêmes.

5° *La substance n'est pas nécessairement un être existant par soi. — Théories de Descartes et de Spinoza.* — Parmi les notions inexactes de la substance, celle de Descartes, développée par Spinoza, occupe dans la philosophie moderne une place spécialement importante.

Suivant le philosophe français, « la substance est l'être qui n'a besoin que de soi-même pour exister » [1]).

A la prendre en toute sa rigueur, cette définition serait applicable à Dieu seul ; mais elle n'a pas, dans la pensée de Descartes, cette signification exclusive [2]).

Seul, Dieu réalise parfaitement, il est vrai, le concept de substance, parce que seul Il existe par soi, « *Ens a se* », seul Il se suffit pleinement pour posséder et conserver l'existence.

[1]) Descartes, *Principes,* 1re partie, art. 51.

[2]) Descartes écrit, en effet : « On a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles ; mais parce que, parmi les choses créées, quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée ». *Ouv. cité,* art. 51 et 52.

Malebranche, à son tour, dit d'après Descartes : « Tout ce qui est, on le peut concevoir seul ou on ne le peut pas : il n'y a pas de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque chose, c'est assurément un être ou une substance ; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être ou une modification de substance ». *Premier entretien métaphysique.*

Mais, Descartes admet que, dans un sens atténué, l'être créé est substance parce que, pour exister et conserver son existence, il ne dépend que de l'acte créateur et du concours de Dieu.

La matière et l'esprit réalisent ces conditions ; l'une et l'autre sont donc des substances.

En donnant ainsi une entorse à sa définition originelle, Descartes échappe à la nécessité d'affirmer l'existence d'une substance unique.

Spinoza, plus hardi, ne reculera pas devant cette conclusion.

A tort, nous le voulons bien, il s'était réclamé de l'autorité de Descartes pour resteindre à Dieu seul la définition de la substance.

Mais, il n'y a pas à le nier, la psychologie de Descartes contenait en germe le spinozisme.

L'unité du moi s'impose indéniablement à la conscience [1]). Mais le moi, corps et esprit, ne peut être un, car la matière a pour essence l'étendue, l'esprit a pour essence la pensée ; or, l'étendue et la pensée sont incompatibles en un même sujet.

Au surplus, une action véritable de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme ne s'expliquerait pas.

Comment lever ces antinomies et ramener à l'unité la psychologie et la métaphysique du philosophe français ?

[1]) Nulle part, Descartes n'affirme qu'il n'y a point de communication réelle, soit entre l'âme et le corps, soit entre les substances créées ; il diffère en cela de ses disciples et de ses successeurs, en France et en Hollande, de Geulincx, de Cordemoy et de Malebranche, qui déduiront cette conséquence des principes que nous venons de signaler. Cette conséquence, Descartes la repousse expressément : « Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a, dit-il, ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres ». T. X, p. 161.

Descartes lui-même avait fourni le principe de la solution.

Nous avons rappelé déjà comment il concevait l'essence de la matière : elle ne possède en propre aucune activité ; la propriété du mouvement elle-même ne lui est pas inhérente ; elle lui est communiquée par Dieu qui la crée en elle et la lui conserve par sa volonté.

L'âme, de même, est passive. Il n'y a ni une pensée en notre entendement, ni une seule inclination dans la volonté dont Dieu ne soit l'auteur en nous.

Bref, nous ne faisons rien, Dieu fait tout, dans le monde de l'esprit comme dans celui de la matière.

Mais, s'il en est ainsi, que devient la substance, soit spirituelle, soit matérielle, sinon une aptitude à recevoir ces modes que Dieu y imprime, une pure passivité qui ne donne prise objectivement à aucune distinction?

Dès lors, n'est-il pas logique de rapporter à Dieu, comme à leur sujet commun, les deux essences, ou plutôt les deux attributs opposés de la pensée et de l'étendue [1])?

Spinoza formule explicitement cette conclusion.

« La substance est, dit-il, ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans que l'esprit ait besoin du concept d'une autre chose » [2]).

Cette substance est unique, infinie. Elle est l'étendue infinie et la pensée infinie. Ce Dieu de Spinoza est tout l'être, l'être à tous ses degrés. Il est cause efficiente de l'existence et de l'essence de toutes choses, mais cause immanente, c'est-à-dire qui ne se sépare pas de son effet, et en qui l'effet demeure.

Dieu est à la fois « la nature naturante » — Dieu dans son essence infinie — et la « nature naturée » — Dieu dans ses modes, l'univers et l'homme [3]).

[1]) Cfr. Bouillier, *Hist. de la phil. cartésienne,* I, ch. VI.

[2]) Spinoza, *Éthique,* 1re partie. Définitions.

[3]) Au congrès philosophique de Heidelberg, M. V. Delbos fit une communication sur : *La notion de substance et la notion de Dieu dans*

Il ne serait pas difficile de retrouver ce panthéisme spinoziste dans le monisme qui avait envahi, ces dernières années, la psychologie [1]).

Le spinozisme part d'une fausse conception de la substance. La substance est l'être en soi, *ens in se, ens per se stans,* elle n'est pas nécessairement l'être par soi, *ens a se.* Toute substance n'est pas infinie en son genre et par conséquent improduisible, au sens où l'entend Spinoza.

la philosophie de Spinoza. D'après lui ce n'est pas, comme on le prétend communément, la définition de substance originairement admise par Spinoza qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance. C'est la définition de Dieu qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu. — Pour Spinoza, qui en ceci se sépare nettement de Descartes, une substance comprend en elle *la totalité de l'attribut dont elle est la réalisation.* Dès lors *il est impossible qu'une substance puisse en produire une autre,* cette production supposerait une communauté d'attributs. Dès lors toute substance *infinie en son genre* doit être rapportée immédiatement à l'Être divin, *absolument infini.* — Dieu unifie en lui tous les genres d'être, tous les attributs, et la distinction réelle de ces attributs n'a pas pour cause la diversité des substances. De ce que tout attribut ne peut appartenir qu'à une substance, il ne s'ensuit pas pour Spinoza qu'une substance ne puisse pas avoir plus d'un attribut ; plus il y a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs exprimant la nécessité, l'éternité ou l'infinité. — (Cfr. *Revue Néo-Scolastique,* mai 1909, pp. 297-298).

[1]) Höffding traduit bien l'état d'âme, vague et agnostique, de nombreux psychologues contemporains, dans le *Chapitre II* de son ouvrage : *Outlines of Psychology.*

Le *dualisme* contredit la loi de la conservation de l'énergie ; le *matérialisme* heurte diverses conceptions déduites de l'expérience ; le *spiritualisme* est en opposition avec les conceptions maîtresses de la science expérimentale : bref, aucune des théories courantes qui prétendent fournir une explication métaphysique des faits établis en psychologie, n'est acceptable.

Reste une quatrième théorie : le *monisme.* Elle doit être la vraie, parce qu'elle demeure la seule possible. L'insuffisance des théories rivales est son principal argument. — En quoi consiste-t-elle ?

Nous citons textuellement Höffding : on verra combien la théorie, vague dans ses prémisses, est illogique dans sa conclusion.

« Il ne reste donc plus qu'une théorie — une quatrième — possible, écrit l'auteur. Notre expérience nous révèle l'existence de deux domaines distincts et la doctrine de la persistance de l'énergie physique ne permet

La perfection propre à la substance consiste à ne point dépendre *intrinsèquement* d'une cause subjective ou matérielle — la cause matérielle est « id ex quo aliquid fit, in quo aliquid recipitur » — elle ne consiste pas à ne point dépendre d'une cause *extrinsèque*, efficiente — « id a quo aliquid est ».

Les substances — la substance divine seule exceptée — aussi bien que les accidents dépendent d'un autre être pour avoir et pour conserver l'existence, *sunt entia ab alio ;* mais, à la différence de l'accident, la substance échappe à la dépendance intrinsèque à l'égard d'une cause matérielle, *substantiæ debetur esse in se non in alio* [1]).

Dans les pages précédentes, on a analysé la notion de substance et celle d'accident ; on a établi l'existence d'êtres substantiels et signalé les équivoques du phénoménisme ; on a confronté ensuite, sur la nature de la substance, la

pas de supposer un passage d'un domaine à l'autre : il faut donc que les deux séries de phénomènes se déroulent simultanément, obéissant l'une et l'autre à leur loi respective, en sorte que, chaque phénomène qui se passe dans le monde de la conscience a dans le monde de la matière son phénomène correspondant et vice versa. Les faits parallèles que nous avons décrits indiquent une pareille relation... Il serait étonnant qu'ils ne fussent pas au fond rattachés les uns aux autres. Le *parallélisme* et la *proportionnalité* qui s'accusent entre l'activité de la conscience et celle du cerveau témoignent d'une *identité* fondamentale *(Illogisme).*

» Néanmoins, la différence qui, en dépit des résultats convergents, persiste, nous oblige à supposer qu'un seul et même principe se traduit sous une double forme. Nous n'avons pas le droit de considérer l'âme et le corps comme deux substances qui échangent réciproquement leurs actions *(Ignorantia elenchi).* Suivant la pensée d'Aristote, il n'y a pas deux substances, mais *une* substance *composée.* Au contraire, nous sommes poussés à concevoir l'*interaction matérielle* entre les éléments qui composent le cerveau et le système nerveux, *comme une forme extérieure de l'unité interne, idéale, de la conscience* ». *(Affirmation gratuite).* Höffding, *Outlines of psychology,* ch. II, pp. 64-65. London, Macmillan, 1891.

[1]) « Esse substantiæ non dependet ab esse alterius sicut ei inhærens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima ». S. Thomas, *De natura materiæ,* cap. VIII.

métaphysique péripatéticienne avec la pensée des maîtres de la philosophie moderne, Descartes, Leibniz, Kant, Spinoza. Avant de mettre fin à cette étude, on rapprochera la notion de substance de celles d'essence, de nature, d'individu ou de personne.

Tout d'abord, il ne sera pas inutile de remettre ici en mémoire une distinction à laquelle il a déjà été fait allusion, entre la *substance première*, — qui fait l'objet de la présente étude, — et les substances génériques ou spécifiques, que les anciens scolastiques appelaient avec Aristote *substances secondes*.

146. Substance première et substances secondes. — Les essences spécifiques et génériques des choses substantielles ne sont pas, il est vrai, à la façon des accidents, inhérentes à un sujet : aussi n'a-t-on pas tort de les appeler *substances ;* elles ne se conçoivent pas, cependant, sans présupposer, dans l'ordre logique, un sujet individuel auquel elles sont attribuées : aussi ne portent-elles pas, au même titre que les substances individuelles, le nom de substance ; on les appelle substances *secondes*, par opposition aux substances *singulières* qui seules vérifient, dans toute l'intensité de l'expression, la substantialité.

La *substance,* observe Cajetan, est, selon l'étymologie même du mot, une chose qui, *négativement*, n'a point de sujet, et *positivement*, sert de sujet à autre chose.

Or, l'individu réalise ce double point de vue à meilleur titre que l'espèce et le genre.

Donc, à l'individu revient principalement l'appellation de substance.

L'individu, en effet, n'a point, dans l'ordre ontologique, un sujet d'*inhésion* (subjectum inhæsionis), à la façon des accidents ; il n'est point, dans l'ordre logique, l'attribut d'un sujet (subjectum prædicationis), à la façon des genres et des espèces. Ceux-ci, au contraire, n'ont pas de sujet d'*inhésion*,

mais ont un sujet d'*attribution* auquel la pensée doit nécessairement les reporter.

Donc, seul l'individu s'appelle au premier chef une substance, — substance *première;* — les genres et les espèces ne méritent cette appellation que *secondairement*, — substances *secondes* [1]).

En résumé, on appelle, dans la langue philosophique d'Aristote, *première substance*, πρώτη οὐσία, l'être qui n'a de sujet ni dans l'ordre ontologique ni dans l'ordre logique, mais qui lui-même est, dans l'ordre ontologique, sujet des accidents et, dans l'ordre logique, sujet de tous les prédicats attribuables à la substance: c'est l'être individuel existant en lui-même, τόδε τί ὄν: on appelle *secondes substances*, δεύτεραι οὐσίαι, ce qui sans être inhérent à un sujet, dans l'ordre ontologique, s'affirme néanmoins, dans l'ordre logique, de sujets individuels; ce sont les espèces et les genres, en un mot, les universaux.

147. Substance, essence, nature. — 1. Entre la *substance* et l'*essence*, il n'y a qu'une différence de point de vue.

La *substance* d'un être est l'ensemble des notes nécessaires à un individu et indivisiblement unies en ce type individuel, de façon que, sans toutes ces notes et chacune d'elles, l'individu ne pourrait exister.

L'*essence* de l'être se prend parfois comme l'équivalent strict de la substance, on l'appelle alors aussi la *quiddité* de l'être; celle-ci est la réponse à la question *quid est,* τί ἔστι, qu'est l'être présent à la pensée? La réponse à la question *quid est* est la définition de la chose, *definitio rei*, *ratio rei.*

Mais, dans une acception plus stricte, on oppose l'essence à la substance : l'*essence* d'un être n'est plus alors l'expres-

[1]) Cajetan, *In prædicam. Arist.*, cap. I.

sion d'un type individuel, mais elle est la formule expresse des notes qui, logiquement, sont primordiales [1]).

De plus, la notion de substance est corrélative à celle d'accident ; la notion d'essence néglige cette corrélation.

Tout ce qui est, est fait pour agir, « omne ens est propter suam operationem », ainsi s'exprime saint Thomas.

Tout être qui arrive à l'existence naît incomplet. En échangeant leurs actions, les êtres se complètent les uns les autres. Tous ensemble, ils contribuent au développement de l'ordre universel.

Le résultat de leur activité n'est pas un chaos, mais un monde ordonné, un *cosmos*. La raison en est que l'activité des êtres n'est pas indifféremment livrée à tous les caprices du hasard ; chaque substance exerce son activité dans une direction déterminée, vers un terme qui est son but intrinsèque ; puis, de la coordination de toutes ces différentes activités spécifiques des êtres, dans le sens du but propre à chacune d'elles, résulte l'ordre universel.

Ces notions s'éclairciront et se justifieront plus tard, lorsque nous parlerons des causes finales ; il nous suffit de les avoir indiquées ici.

On peut, en conséquence, considérer les êtres de ce monde à un double point de vue, en tant qu'ils *sont* et en tant qu'ils *agissent* pour une fin.

Considérés *en tant qu'ils sont*, les êtres s'appellent essence, quiddité, substance.

L'être substantiel, considéré *en tant que principe d'action*, s'appelle nature ; plus exactement, la nature, c'est l'être considéré comme premier principe des opérations dont il est la cause active ou le sujet passif [2]).

[1]) Entre la *substance* et la *nature*, il n'y a aussi — nous l'avons déjà fait remarquer incidemment — qu'une différence de point de vue.

[2]) « Sciendum est quod nomen naturæ significat quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum quod Philosophus dicit quod *natura est*

Lorsque l'on oppose l'être à l'action, la substance à la nature, l'ordre statique à l'ordre dynamique, on considère, en effet, la substance, *abstraction* faite des opérations dont elle est, en réalité, le principe.

Mais *on n'exclut pas* d'elle le pouvoir d'agir et de pâtir.

La substance et la nature désignent donc l'une et l'autre une même réalité sous deux aspects différents.

Or, cette réalité, — substance ou nature — comment diffère-t-elle de l'individu complet, que les philosophes appellent ὑπόστασις, *suppositum*, *être subsistant*, *personne?*

148. La substance première et l'être subsistant ou la personne [1]. — La substance première, le τόδε τι ὄν, *hoc aliquid,* qui tombe immédiatement sous l'expérience, se présente à la pensée comme quelque chose qui existe en soi, distinct de toute autre chose.

Par ce double caractère, l'être substantiel se distingue de tout autre être : il s'oppose, en effet, à l'être de raison ; à l'être possible ; aux accidents ; aux réalités qui ne sont que des parties d'un composé ; il est donc une chose nettement définie, qui ne se confond avec aucune autre.

La substance singulière est actuellement existante dans la nature : l'être de raison n'est pas même capable d'exister dans la nature ; les êtres possibles peuvent recevoir l'existence, mais, de fait, ne l'ont pas.

La substance singulière existe en soi ; l'accident n'existe pas en soi.

principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens... ». *Summ. Theol.*, 3a, q. 2, a. 1, in C.

[1]) Il a déjà été question plus haut (52) de l'individu et de la personne. Nous eussions voulu traiter là d'une manière complète cet important sujet. Mais l'analyse métaphysique de la personnalité demande que l'on mette en présence la raison formelle de la personnalité et l'acte d'existence. Or, au moment où nous analysions, la première fois, l'individu, nous n'avions pas encore fait l'étude de l'acte essentiel. D'où la nécessité de traiter en deux fois les problèmes relatifs à la personne.

Enfin, la substance première forme quelque chose de complet : au contraire, les parties soit intégrantes soit constitutives d'un composé n'existent et ne se conçoivent qu'en union intrinsèque avec d'autres parties d'un même composé.

Lorsque l'on considère la substance première sous cet aspect formel d'un être complet, n'appartenant à aucun autre, on l'appelle en langage scolastique un *suppositum*, ὑπόστασις, *subsistentia* [1]) — hypostase, être subsistant, suppôt — et lorsqu'il est doué d'intelligence, on l'appelle une *personne*.

Or, cette notion de l'être subsistant ou personnel, soulève une double question :

Première question : Quelle est la raison formelle de la subsistence, de la personnalité ?

Seconde question : Quelle distinction y a-t-il entre la suppositalité ou la personnalité et l'existence ?

149. Première question : La raison formelle de la subsistence ou de la personnalité. — Déjà les premières notions spontanées de l'être renferment, au moins implicitement, les caractères distinctifs de l'être subsistant : dès l'abord, nous nous représentons l'être comme quelque chose qui existe en soi ; nous le mettons à part ; nous le considérons comme formant un tout intrinsèquement indivis ; nous l'opposons à d'autres êtres pareillement indivis dont l'ensemble forme pluralité, multitude.

Il y a au fond de cette notion première une double donnée : un tout qui subsiste en soi ; un tout qui ne se confond avec aucun autre.

Dans quel ordre faut-il concevoir ces deux caractères ?

[1]) Le mot *subsistentia*, traduction littérale du grec ὑπόστασις, se prend tantôt concrètement, tantôt abstraitement. Dans un sens concret, *subsistentia* est synonyme de *res subsistens* (Cfr. S. Thomas, *Summ. Th.*, 3a, q. 2, a. 3). Dans un sens abstrait, *subsistentia* désigne la perfection propre à l'hypostase, celle d'être complet en soi, de ne point devoir appartenir à autrui.

Duns Scot voit surtout dans l'être subsistant son *incommunicabilité.* La raison formelle de l'hypostase consiste, dit-il, à ne dépendre, ni d'une façon actuelle — comme la nature humaine du Christ, selon la théologie, — ni d'une façon aptitudinale — comme l'âme humaine isolée du corps — d'un autre sujet [1]).

Mais l'*incommunicabilité* est une propriété *négative :* elle ne peut donc être primordiale.

Il y a une raison *positive* à l'incommunicabilité de l'individu: il se suffit intrinsèquement pour subsister. Être complet en soi, se suffire, telle est donc la raison formelle de la subsistence.

Au cours de l'analyse que nous venons de faire, nous avons fixé exclusivement notre attention sur l'existence de l'être substantiel. Or, il y a un autre point de vue qui n'est pas à négliger, celui de l'action.

L'être donne la mesure du pouvoir d'action, « ens agit in quantum est actu ». Aussi, le sujet qui est complet dans sa subsistence est-il aussi le principe premier auquel remonte l'action [2]). De là cet adage de l'école : *Actiones sunt suppositorum :* l'action appartient à l'être subsistant.

Qu'un accident agisse, par exemple, que la science enfante une merveille, ce n'est pas à la science que l'œuvre est attribuée, mais au sujet qui la possède.

Qu'une partie de l'individu agisse, que la main frappe un

[1]) Duns Scot, 3 Dist I, q. 1, nn. 9 et 11, ad 3.

[2]) « Per se agere, écrit saint Thomas, *convenit per se existenti.* Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et, per consequens, nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum et palpat per manum ». *Summ. Theol.,* Ia, q. 75, art. 2, ad 2.

coup, par exemple, ce n'est pas à la main que l'acte est reporté, mais à l'individu entier ; on dira, en effet, que cet homme a frappé de sa main.

Quelle que soit l'activité déployée par l'individu, c'est toujours à lui finalement qu'elle est attribuée. *Actiones sunt suppositorum.*

Embrassant cette double notion de l'existence et de l'action en une seule formule, nous conclurons :

La perfection à raison de laquelle un sujet individuel est complet et n'a pas besoin d'être communiqué à un autre pour être et pour agir, nous l'appelons sa perfection *hypostatique*, sa *subsistence*, sa *suppositalité ;* le sujet concret lui-même, nous l'appelons être *subsistant*, *hypostase*, *suppôt.*

Le suppôt *intelligent* s'appelle une *personne.*

La *personne*, en effet, n'est pas autre chose, — selon la définition de Boèce qui est restée classique, — que la substance individuelle d'une nature *intelligente.* « Persona est substantia individua *rationalis* naturæ ».

Il est juste, d'ailleurs, que la subsistence de l'être doué de raison porte un nom privilégié.

En effet, l'être doué de raison est libre et, par conséquent, maître de ses actes, auteur responsable de sa destinée ; en outre, seul l'être raisonnable peut se rendre compte de son individualité ; il réalise donc d'une façon supérieure cette plénitude et cette indépendance d'être et d'action qui forment la caractéristique de la subsistence [1]).

Un mot encore : La subsistence est assurément une perfec-

[1]) « Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat ; nihil enim agit nisi ens actu... Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere ; aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua *rationalis* naturæ speciale nomen haberet ». S. Thom., *Quæst. disp. de potentia,* q. 9, a. 1, ad 3.

tion *positive ;* cela ressort assez de tout ce qui précède. Rien n'empêche, cependant, qu'on ne l'exprime par un terme négatif ; en réalité, on le fait, on la désigne souvent sous le nom d'*incommunicabilité.*

150. Corollaire. L'âme humaine n'est pas une personne. — La nature individuelle de l'homme, *cet homme*, Pierre ou Paul, ce n'est pas l'âme, ni même l'âme *avec* le corps, c'est l'*être composé* de matière et d'âme : *le composé* est le principe premier d'action, le sujet premier auquel toutes les opérations doivent être rapportées, en un mot, le suppôt raisonnable ou l'hypostase.

Dès lors, soit que l'on considère l'âme dans son état d'union avec le corps, soit qu'on la considère séparée du corps, après la dissolution du composé, elle n'a jamais le caractère d'un sujet complet, au double point de vue de la subsistence et de l'action et, par conséquent, elle ne mérite jamais l'appellation d'hypostase ou de personne [1]).

151. Seconde question : La substance individuelle et l'existence. — État de la question : Aussi loin que portent l'expérience et l'analyse métaphysique, nous n'apercevons jamais une substance existante qui ne soit subsistante et incommunicable à autrui ; il suit de là que la subsistence est naturellement inséparable de la substance individualisée ; il ne s'ensuit pas, cependant, que la première s'identifie réellement à la seconde ; il y a donc lieu de se demander si, entre la substance individuelle et l'hypostase, la distinction est logique ou réelle.

[1]) Aussi saint Thomas complète-t-il la pensée que nous lui avons empruntée plus haut, en disant : « Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam ». *Summ. Theol.,* Iª, q. 75, art. 2, ad 2. Et ailleurs : « Dicendum quod anima est pars humanæ speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis ; et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen ». *Summ. Theol.,* q. 29, art. 1, ad 5.

152. Solution de la question. — Outre qu'elle comprend sa nature et son principe d'individuation, l'hypostase ou la personne suppose, de l'avis de tous, la négation de toute dépendance actuelle ou aptitudinale, pour être et pour agir.

Il ne s'agit pas évidemment ici de cette dépendance essentielle, transcendantale, des êtres seconds vis-à-vis de la cause première. Cette dépendance ne s'oppose pas à ce que les êtres créés soient véritablement, et sous la motion de Dieu, agissent par eux-mêmes.

Or, d'après Duns Scot [1]) suivi en cela par plusieurs théologiens et philosophes modernes [2]), la subsistence ne serait qu'un *aspect* spécial de la nature ; le même être que nous appelons *essence* ou *nature individuelle* lorsque nous le considérons en lui-même, d'une façon absolue, nous l'appellerions *hypostase*, *suppôt, personne*, lorsque nous le considérons comme non communicable à autrui ; la distinction entre la nature réelle et la personne se réduirait donc à une affaire de point de vue ; la personne serait simplement la nature réelle considérée au point de vue tout négatif de son *incommunicabilité* [3]).

Le même être, conservant tous les principes positifs qui expliquent qu'il soit complet en lui-même, cesserait d'être complet par le fait seul qu'il serait considéré en rapport avec un autre suppôt. Une simple considération mentale sans fondement objectif positif constituerait la personnalité.

L'opinion Scotiste n'est pas soutenable.

Il est contradictoire qu'un être cesse d'être une personne

[1]) In III, Dist. I.

[2]) Franzelin, *De Verbo incarn.* Thes. 29, corol. 3. — Tiphanius, *De hypostasi et persona.*

[3]) « Natura singularis et integra per se constituitur in sua independentia, non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam, quâ est hæc natura ». Scot, *loc. cit.*, Cfr. Suarez, *Metaphys.*, disp. XXXIV, sect. 2 ; Kleutgen, *Die Philos. der Vorzeit,* 6te Abhand. III, n. 616 ; Tiphanius, *lib. cit.*

aussi longtemps qu'il possède tous les principes positifs de la personnalité. Une considération mentale n'affecte pas la réalité, elle ne peut faire qu'un être réellement complet en lui-même, ne continue pas d'être complet.

En ces matières le mystère de l'Incarnation a contribué à fausser le jugement de plus d'un philosophe chrétien.

Dieu ne peut réaliser des contradictoires, il ne peut faire qu'une personne tout en conservant les principes positifs de sa personnalité ne soit pas une personne ou — ce qui revient à dire la même chose — soit assumée par une personne plus parfaite [1]).

Le constitutif formel de la personnalité doit donc être une perfection positive.

Cette perfection est-elle dans l'ordre existentiel, dans l'ordre essentiel ou comprend-elle à la fois les deux ordres ?

L'achèvement de l'être qui le rend complet en soi est-ce formellement son acte d'existence ? Antérieurement à cet acte faut-il, dans l'ordre même de la substance, assigner comme constitutif formel de la personnalité un élément positif complémentaire ?

Telle est la question qu'il nous faut résoudre, et nombreuses sont les solutions proposées.

D'après certains philosophes thomistes, la personnalité comporterait essentiellement la substance, ses principes individualisateurs et son acte propre d'existence.

Être suppôt, en effet, c'est posséder la perfection de l'être complet en soi. Or, l'existence est la perfection définitive. *Esse est ultimus actus.* Il faut donc que l'existence propre à

[1]) Cfr. S. Th., *VII Metaph.*, l. 13. « Duo quæ sunt in actu numquam sunt unum in actu, sed duo quæ sunt in potentia sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineæ sunt in potentia in ipsa linea dupla quæ est una in actu... Et secundum hunc modum Democritus recte dixit quod impossibile est unum fieri ex duobus et ex uno fieri duo. Est enim intelligendum quod duo in actu existentia numquam faciunt unum ».

un être, l'*esse proprium*, entre dans le constitutif même de sa personnalité ou de son hypostase. D'autre part, l'essence avec ses notes caractéristiques d'essence réelle ne peut en être écartée, étant la mesure même de son être et le fondement dernier de ses opérations individuelles.

« Si ad principia constitutiva suppositi creati, puta humanæ personæ, animum convertas, écrit le P. Billot [1]), facile intelliges duo requiri et sufficere ut verificetur ratio distincti subsistentis in natura : primo quidem individuum naturæ, sive naturam completam prout ad gradum individualem contractam per individualia principia ; tum secundo esse proprium hujus individui, quod scilicet in eo sit receptum ut proprius actus in propria potentia. Ex primo enim horum habetur *distinctum in natura*, quia differentia individualis, puta socrateitas, facit distinctum in specie seu natura humana. Ex altero autem habetur *subsistens*, quia ut supra præmisimus, subsistens in creatis nihil est aliud quam substantia habens suum proprium esse in se. Quodcumque horum tollas, perit ratio suppositi ; ubicumque hæc duo conjuncta inveniuntur, constituitur suppositum, et in intellectualibus, persona ».

Les accidents se trouvent dans le suppôt non pas comme constitutifs de celui-ci, mais comme en résultant, les uns à titre nécessaire (propriétés), les autres à titre purement contingent.

D'après cette opinion, il y aurait entre l'hypostase et la nature individuelle une distinction *réelle*, mais *inadéquate.* L'hypostase comprend, en effet, la nature individuelle ; elle y ajoute l'esse proprium, l'acte propre d'existence.

Qui dit personne, dit *essence individuelle existante.* Il y a entre l'*essence* et l'*existence* une distinction réelle ; entre l'*essence individuelle* et cette *même essence individuelle existante,* une distinction réelle inadéquate.

[1]) *De Verbo incarnato,* edit. 4ª, Romæ 1904, p. 75. Cfr. etiam Remer, *Præl. phil.,* 2ª edit. Prati 1900, pp. 300 et sqq.

Les partisans de cette théorie citent en leur faveur ces textes de saint Thomas : *Somme théol.* III p., quæst. 19, art. 1, ad 4. « Esse et operari est personæ a natura, aliter tamen et aliter. *Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini;* et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali ».

Quodl. IX, art. 3, ad 2[um], « operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur ejus unitatem, unde unius suppositi invenimus multas operationes, secundum diversa operationum principia, quæ supposito insunt, sicut homo aliud operatur lingua et manu. Sed esse est id in quo fundatur unitas suppositi, unde esse multiplex præjudicat unitati essendi ».

L'auteur de la *Totius logicæ summa* (probablement Hervé de Nedellec † 1323) écrit à son tour :

« Unde circa primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentiæ, quæ non est compositio materiæ et formæ; *sed est compositio duorum principiorum suppositi*, quorum essentia est potentia et esse est actus... Esse autem existentiæ per prius convenit individuis : ablato enim esse individuorum impossibile est aliquid aliud remanere, ut Philos. dicit lib. Prædicamentorum ».

D'autres scolastiques n'admettent pas cette théorie : l'existence, disent-ils, n'est la raison d'aucune réalité, ni totale, ni partielle ; elle actualise la réalité telle qu'elle est, sans y rien changer. Dès lors, antérieurement à l'acte d'existence, l'hypostase, perfection dans l'ordre de la substance, doit être complètement, adéquatement déterminée. L'existence propre, esse proprium, n'appartient à l'hypostase que par une conséquence nécessaire ; en ce sens, qu'une substance singulière

possédant son *mode substantiel positif* ne peut pas ne pas posséder son existence propre.

Voici ce qu'écrit dans son Commentaire sur la 3ª pars, q. 4, art. 2 de S. Thomas, le Card. Cajetan :

« Est igitur personalitas realitas constitutiva personæ ut sic, et ideo ad eam consequuntur negationes et repugnantiæ ad esse quo et esse partem et capacitates ad personales realitates ut sunt actus essendi, et quod est et habens esse et reliqua quæ hypostasi attribuuntur. Est autem hujusmodi realitas in genere substantiæ reductive, sicut reliquæ rationes constitutivæ substantiarum ut rationale et hujusmodi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est terminus ultimus, ac ut sic purus naturæ substantiæ ».

Le mystère de l'Incarnation apprend au philosophe catholique qu'une nature réelle et particulière, la nature humaine du Christ n'est pas une personne. Or, la notion de personne étant celle d'une réalité positive doit être constituée ou tout au moins parachevée par une réalité véritable qui ne peut être l'existence. Il reste donc que ce soit *un mode substantiel positif*.

Au sujet de la causalité de ce mode substantiel, voici ce qu'écrit Cajetan [1]).

« Non solum est extra genera causarum extrinsecarum sed etiam extra causas intrinsecas, quoniam nec in genere causæ formalis, nec in genere causæ materialis se habet ad naturam sed ut terminus ejus... Nec hoc figmentum est sed testimonium habet ex terminis quantitatis ; punctum enim est ita terminus lineæ quod nulla causa est illius ».

Voilà donc, disent les adversaires de cette opinion [2]), une réalité, un mode positif qui, comme tel, n'est qu'une pure limite, *terminus purus*. Or, la limite n'est rien en dehors de

[1]) *Loc. cit.*
[2]) Cfr. Billot, *De Verbo incarn.*, pp. 82 sqq.

la chose qui limite. Le mode substantiel inventé par Cajetan, ne possédant aucune causalité, aucune réalité, est illusoire, chimérique.

Il est d'ailleurs inutile, car la substance est terminée en elle-même, elle possède son principe d'individuation ; que lui faut-il de plus pour recevoir son *esse proprium*, son acte propre d'existence ?

Si, d'autre part, l'existence n'ajoute aucune réalité essentielle nouvelle, il n'en reste pas moins qu'elle contribue positivement au complément de l'être de la nature et à ce titre doit entrer *comme constitutif*, et non comme pure résultante, dans la notion de la personne ou de l'être complet, substantiellement complet.

Suarez reprend pour son compte la théorie des modes substantiels de Cajetan [1]). A la différence de ce dernier pourtant, il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et par conséquent le mode substantiel survenant à la substance déjà existante est nécessairement un accident ontologique et pas seulement un accident logique. La personnalité serait ainsi constituée par un accident prédicamentel véritable.

La théorie du célèbre Jésuite n'est pas défendable, car la personne étant une substance individuée incommunicable, ne peut être formellement une personne en vertu d'une réalité accidentelle.

Si d'ailleurs la nature individuée est douée d'existence, que lui manque-t-il pour être un suppôt, une personne ?

L'opinion de Suarez mérite donc, outre les critiques que l'on adresse à la théorie de Cajetan, d'autres critiques plus graves encore.

[1]) Cfr. *De Incarn.*, disp. XI ; sect. 3. « Suppono in rebus creatis perseitatem existendi non convenire naturæ formaliter per seipsam seu per existentiam suam, sed per aliquid reale et in reipsa ab illa et ab ejus existentia distinctum ». Cfr. etiam Greg. de Valentia, in III, dist. I, *quæst. 4*, p. 2a.

Devant une telle divergence de théories, quelle solution sera la nôtre ?

La suppositalité nous paraît enfermée dans l'ordre quidditatif ; elle fait qu'une chose y est complète en soi, incommunicable à autrui.

Comment l'existence serait-elle la raison formelle de la possession plénière de soi, de l'incommunicabilité à autrui ?

L'existence n'est la raison d'aucune réalité ni totale ni partielle ; elle est simplement l'acte par lequel la réalité sort des possibles et se trouve existante ; *esse est ultimus actus*, l'existence survient en dernier lieu pour actualiser la réalité ; elle l'actualise, telle qu'elle est, sans y rien changer.

La perfection de la suppositalité ou de la personnalité n'a donc pas l'acte d'existence pour raison formelle, explicative. Sur ce point nous défendons l'opinion de Cajetan.

Antérieurement à cet acte, l'hypostase est une, complète ; comment l'est-elle ?

La solution la plus plausible paraît être la suivante :

Les substances corporelles sont composées de matière et de forme : de la substance elle-même et de multiples accidents. Les substances immatérielles sont essentiellement simples, mais possèdent aussi divers accidents.

Si, entre la substance et les accidents, d'une part, et l'existence, d'autre part, on n'admet point d'intermédiaire, autant il y a de réalités dans la nature, autant il doit y avoir de choses existantes : car, nous l'avons dit et nous ne pouvons que nous répéter, l'existence *actualise* le réel mais laisse intacte sa réalité.

Or, la substance individuelle, le τόδε τι ὄν, *individuum demonstratum,* que saisit immédiatement l'expérience, forme, non pas une somme de réalités distinctes, mais un tout, un, complet, autosuffisant à l'existence et à l'action.

Donc il y a, en chaque substance individuelle, *un principe unificateur,* à raison duquel le sujet est immédiatement sus-

ceptible de l'existence ; ce principe intrinsèque, d'ordre quidditatif, s'appelle *suppositalité*, *personnalité, subsistence.* — Sa causalité se ramène à la causalité formelle, et ainsi nous évitons les critiques adressées aux théories de Suarez et de Cajetan.

Il semble donc que la *suppositalité* ou la *personnalité* soit constituée par une perfection positive, à raison de laquelle l'individu est une substance une, complète en elle-même et, par suite, incommunicable à un autre sujet qu'elle-même. Tel serait le sens de la formule traditionnelle de Boèce : « Rationalis naturæ *individua* substantia ».

La substance étant une, complète, incommunicable, appelle un seul acte d'existence. Celui-ci inaugure un ordre nouveau, apporte à la réalité son couronnement définitif, « esse est ultimus actus ».

On pourrait aussi citer en faveur de cette interprétation certains passages des œuvres de saint Thomas, entre autres le suivant :

« Quia in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo sint duo ; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim : ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse ; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse »[1]),

[1]) *Summ. Theol.*, IIIª, qu. 17, art. 2, C. Cfr. *ibid.*, ad 1 et 3 ; Iª, qu. 3, art. 3 et 4, et qu. 39, art. 1.

Un ami a bien voulu nous inviter à répondre à certaines difficultés que lui a suggérées cette explication de la suppositalité.

1. « Le concept d'existence substantielle n'est pas autre que celui de suppositalité, dit-il, car j'appelle tout juste du nom de suppositalité le principe qui actualise l'unité potentielle de toute nature particulière. Or l'existence actualise toute la réalité qu'elle trouve dans la nature. Donc...

R. Si l'appellation de notre distingué correspondant est juste, la controverse est tranchée en sa faveur.

Mais est-elle juste ? L'existence signifie-t-elle la suppositalité ? Nous ne le pensons pas. L'analyse des notions de suppôt, de personne, nous

Toutefois, nous sommes loin de le méconnaître, l'opinion que nous préconisons et qui nous paraît avoir pour elle la rigueur logique a rencontré de nombreux contradicteurs et soulevé plus d'une difficulté.

Nous ne croyons pas qu'une opinion quelconque puisse, en ces matières subtiles, échapper au doute et à la controverse.

Parmi les objections que l'on nous oppose, il en est une sur

fait voir en la suppositalité l'autosuffisance à l'existence et à l'action, mais non l'existence elle-même.

2. « Il m'est impossible de concevoir la substance particulière *actuellement* une, complète, incommunicable, sans la penser aussi actuellement existante ».

R. Oui, la substance *actuellement* une, complète, est actuellement existante, d'accord.

Mais s'ensuit-il que dans la substance actuellement existante et une, la raison formelle de l'existence soit la raison formelle de l'individualité ? Nous ne le pensons pas.

3. « La raison explicative de l'unité se trouve dans la nature même des parties constitutives de la nature individuelle.

» Car celles-ci sont des réalités incomplètes, déterminables les unes par les autres et destinées, de par leur nature, à former un tout naturel ».

R. Les parties doivent être des réalités incomplètes, pour être unifiables, *concedo.*

Donc leur unification intrinsèque se fait par l'existence, *nego.*

L'unité, la suppositalité appartiennent à ce tout, *individuum demonstratum,* qui est actuel. Mais autre est l'actualité, τὸ *esse,* autre la quiddité complète, immédiatement susceptible de l'existence. Sans un principe réel d'unification, il y aurait, antérieurement à l'actualisation par l'existence, une somme de réalités distinctes. Grâce à ce principe, il y a une unité complète, susceptible d'une existence.

4. Enfin, notre contradicteur invoque contre nous notre *Critériologie* (pp. 336-337) et nous dit : « C'est l'unité actuelle de la chose sensible perçue par les sens extérieurs et reproduite par le souvenir, qui détermine l'esprit à opérer la formation d'une essence intelligible unifiée. Mais cette unité est due, en tant qu'elle est actuelle, à l'acte existentiel ».

R. Nous croyons devoir obstinément répondre par la même distinction : La chose sensible, perçue ou imaginée, est à la fois une et existante, *conc.*

Son unité est due à son existence, *subdist.*

Son unité dans le tout actuel est inséparable de l'existence, *conc.*

Son unité est constituée par l'acte qui la fait exister, *nego.*

laquelle nos contradicteurs appuient avec insistance et qui nous apparaît plutôt comme un argument en notre faveur.

Plusieurs métaphysiciens estiment — cette question sera examinée très prochainement — qu'il y a une distinction réelle à établir, dans une chose donnée de la nature, entre l'existence de cette chose considérée en sa substance, et l'existence ou plutôt les existences de ses déterminations accidentelles. Et ils invoquent à l'appui de leur opinion des textes de saint Thomas dans le genre de celui-ci : « Esse album est esse Socratis non in quantum est Socrates sed in quantum est albus ; et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostas, vel persona ; aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus » [1]).

Or une pluralité d'existences serait incompatible avec l'unité subjective que nous supposons réalisée par le principe unificateur auquel nous attribuons la raison formelle de la personnalité.

Donc, concluent nos contradicteurs, il faut repousser cette interprétation de la personnalité.

Nous croyons pouvoir rétorquer cette objection contre ceux qui nous l'opposent.

En effet, nous en tombons volontiers d'accord, une essence individuelle complète, affectée de déterminations accidentelles, soit nécessaires soit contingentes, et unifiée en un sujet personnel n'est susceptible que d'un seul acte existentiel.

Et tout juste, parce qu'il nous répugne d'admettre en une même chose de la nature plusieurs existences, nous remontons logiquement de la nécessité d'une existence unique à la nécessité d'un sujet unifié qui la reçoive et, par suite, à la nécessité d'un principe formel de son unification.

On conçoit qu'une même substance varie accidentellement et reçoive, en conséquence, diverses existences à des

[1]) IIIa, q. XVII, art. 2.

moments différents, mais la présence *simultanée* de *plusieurs* existences en *un* sujet est, à nos yeux, contradictoire.

Mais n'anticipons pas. Cette question va revenir *ex professo* très prochainement.

153. La personnalité et la conscience. — De nombreux philosophes, en Allemagne et en France, confondent aujourd'hui la conscience et la personnalité, ou plutôt font de la conscience la raison constitutive de la personnalité.

Il y a là *une erreur philosophique :* En effet, la conscience est un *acte*, l'acte par lequel la personne prend connaissance de son activité et d'elle-même.

Or, l'hypostase ou la personne n'est pas un acte, elle est le sujet qui agit.

Donc la conscience ne peut se confondre avec l'hypostase ou avec la personnalité.

Bien plus, ce n'est pas de la personne, tout d'abord, mais de la nature que relèvent les actes. La nature — dans les conditions voulues, — prend conscience des actes qui émanent d'elle et du principe actif qui y est engagé. La personne est, sans doute, « primum principium *quod* agit », le premier sujet auquel remonte finalement la responsabilité des actes, mais la *nature* est le « primum principium *quo* », la cause productrice première d'où procède l'activité de la conscience et du souvenir.

Cette erreur devient plus manifeste encore aux yeux de ceux qui voient, entre la personne et la nature, une distinction *réelle*. La conscience, étant un acte, est distincte de la nature qui le produit ; *a fortiori*, donc, diffère-t-elle réellement de l'hypostase.

Les auteurs que nous critiquons ont confondu le caractère spécifique de la personnalité, — la raison, — avec la notion générique de l'hypostase. Cependant, avant de chercher en quoi une hypostase diffère d'une autre, il était essentiel de se

demander en quoi consiste le caractère commun à l'une et à l'autre, celui sur lequel se greffe ensuite le caractère spécifique.

Quoi qu'il en soit, la raison, caractère spécifique de la personnalité, étant la racine de la conscience, on comprend que l'on ait été amené à confondre la conscience, – au moins la conscience habituelle, — avec la personnalité.

La conscience n'est ni l'essence, ni même le signe de la subsistence personnelle ; elle est un attribut de la *nature* qui appartient à l'hypostase ou à la personne [1]).

154. Corollaire. — Les variations ou les altérations de la conscience ou de la mémoire ne sont donc pas des variations ou des altérations de la personnalité.

L'homme peut s'ignorer ; il peut éprouver, dans les associations habituelles de ses états de conscience, des modifications soit brusques, soit lentes et progressives, des dissociations plus ou moins complètes, des oublis plus ou moins profonds et « ne plus s'y reconnaître » ; la personne n'en reste pas moins la même, parce que la personne ne se confond pas avec les actes mobiles dont elle est le siège ; elle est le *sujet* des états de conscience qui se succèdent à sa surface. Que le sentiment de l'existence change, que la conviction de la personnalité disparaisse, l'essence du sujet n'en est point compromise : autre est le *sentiment* de la personnalité, autre la personne qui l'éprouve [2]).

[1]) La thèse que nous combattons renferme, en outre, une erreur théologique. — Le dogme catholique nous apprend que, en Dieu, la nature divine, envisagée absolument, est consciente d'elle-même ; elle n'est cependant point une personne distincte des trois relations de Paternité, de Filiation et de Spiration passive ou de Procession qui sont les trois personnes de la Sainte Trinité. Donc la conscience ne constitue pas la personnalité.

Le dogme de l'Incarnation nous apprend que la nature humaine de Jésus-Christ a son activité propre et consciente, sans être néanmoins, d'elle-même, une personne. Donc, encore une fois, la conscience n'est pas la personnalité.

[2]) Cfr. Mercier, *Psychologie*, nos 237, 238.

§ 2

L'ACCIDENT

I

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACCIDENT

155. Notion de l'accident. — On a simultanément expliqué, dans les pages précédentes, les notions de substance et d'accident. Il suffira de rappeler ici que l'on désigne du nom d'*accident* l'être qui ne subsiste pas en soi, mais présuppose un sujet en qui il existe. Nécessairement, l'accident présuppose une substance, et vraisemblablement la philosophie, si elle eût été seule aux prises avec les faits naturels, n'eût jamais soupçonné qu'il y ait à cette loi de présupposition nécessaire, des exceptions.

Mais les enseignements de la théologie nous apprennent que, par une intervention miraculeuse, Dieu conserve sans leur substance, les accidents du pain et du vin dans la sainte Eucharistie.

Une dérogation est donc possible à la loi en vertu de laquelle les accidents sont inhérents à un sujet.

Saint Thomas, en sa double qualité de philosophe et de théologien, a tenu à marquer, dans sa définition de l'accident, cette possibilité surnaturelle d'une dérogation à la loi générale. Il n'a donc pas dit sans réserve : L'accident existe en un sujet » ; car, présentée comme l'expression générale des faits, cette formule eût été fausse. Il a préféré dire avec plus de rigueur : « *Suivant le cours naturel des choses,* l'accident existe en un autre être qui lui sert de sujet ». Ou encore : L'accident est la chose qui existe en une autre, *tant qu'elle obéit à sa loi naturelle.* Accidens est res cui *debetur* esse in alio » [1]).

[1]) *In IV Sent.,* dist. XII, q. 1, a. 1, solut. 1, ad 2.

Sous cette réserve, la définition proposée par saint Thomas ne comporte plus d'exception : car les accidents qui, par une action miraculeuse, sont soustraits à leur sujet, n'en conservent pas moins une disposition naturelle à lui être réunis. Cette disposition, dont la substance est dépourvue, est leur caractère *essentiel*, inaliénable [1]).

Remarque : L'accident dont on parle ici est l'accident *ontologique*, *réel*, *catégorique* ou *prédicamentel ;* il ne faut pas le confondre avec l'accident *logique*, *catégorématique* ou *prédicable*, le dernier des universaux recensés dans l'Isagoge de Porphyre.

En effet, dans son acception ontologique, l'accident s'oppose à la première catégorie, — celle de substance, — et comprend sous lui neuf genres de réalités non substantielles, les neuf dernières catégories aristotéliciennes. Entre l'accident ainsi entendu et la substance il n'y a point de milieu.

Dans une seconde acception, l'accident est un des *prédicables* ou *catégorèmes* dont traite la logique. Aux caractères qui constituent l'*espèce*, s'opposent, on le sait, deux sortes d'accidents ontologiques, les accidents nécessaires — les propriétés, *proprium* — et les accidents communs, *accidens commune.* Ceux-ci n'ont avec l'essence spécifique qu'une liaison *contingente.* Or, pour souligner leur contingence, on leur réserve souvent le nom d'*accidents* et on les oppose alors, sous ce nom, aux *propriétés.* L'accident, dans cette acception logique, n'est donc pas en opposition immédiate

[1]) « Non est definitio substantiæ, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto ; sed quidditati seu essentiæ substantiæ *competit* habere *esse* non in subjecto ; quidditati autem sive essentiæ accidentis *competit* habere *esse* in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suæ essentiæ non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante ; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis quæ est aptitudo ad subjectum quæ semper manet in eis, non actualis inhærentia ; nec competit eis definitio substantiæ ». *Summ. Theol.*, III[a], q. 77, art. 1, ad 2.

avec la substance, mais avec un autre accident ontologique, la propriété [1]).

La faculté du langage chez l'homme est un accident *catégorique ;* au point de vue *logique,* elle est une *propriété* nécessaire, *opposée à l'accident* logique.

156. Division générale des accidents. — 1° *Accidents absolus* et *accidents relatifs :* L'accident recouvre toutes les catégories, sauf celle de substance. L'une de ces catégories est celle de *relation*, qu'Aristote désigne par l'expression πρὸς τί. Les accidents rangés dans cette catégorie s'appellent *relatifs :* ils conviennent seulement au sujet *par rapport* à autre chose que lui. La *supériorité* de l'homme sur l'animal est un accident relatif.

Les accidents *absolus* remplissent les autres catégories rangées sous l'accident. On les dit *absolus*, non qu'ils soient indépendants d'un sujet, — car il est essentiel à l'accident de dépendre d'un sujet — mais parce qu'ils ajoutent d'*eux-mêmes*, une réalité nouvelle à la substance qu'ils déterminent.

Les accidents absolus sont les uns *intrinsèques* ou *physiques :* ce sont la quantité et la qualité; les autres, tels que l'action, la passion, le temps (externe), le lieu (externe), sont dits *extrinsèques*, « *denominationes extrinsecæ* ». Les premiers sont appelés *intrinsèques*, parce qu'ils sont inhérents à leur sujet; les seconds sont appelés *extrinsèques*, parce qu'ils qualifient un sujet *autre* que celui auquel ils sont inhérents. La chaleur est un accident *physique* du corps chaud; l'action de chauffer est un accident *extrinsèque*, car le changement qu'elle produit se passe, non dans le corps qui exerce l'action, mais dans les corps extérieurs qui la reçoivent.

2° *Accident absolu* et *accident modal* . L'accident absolu

[1]) Cfr. S. Thomas, *Quæst. disp. de spir. creat.*, art. 11, in C. « Sic igitur accipiendo accidens, dit saint Thomas, est aliquid medium (scil. proprium) inter substantiam et accidens, idest inter substantiale prædicatum et accidentale ».

est un genre : une de ses espèces est représentée par l'accident *modal* ou *mode accidentel.*

L'accident absolu qui n'est pas *modal*, affecte *immédiatement* la substance, est *accidens substantiæ.*

L'accident *modal,* au contraire, a pour sujet immédiat un autre *accident,* est *accidens accidentis.*

L'*étendue*, par exemple, n'est pas un accident modal, car elle a pour sujet immédiat la substance elle-même; la *figure* est un mode, parce qu'elle qualifie directement non la substance, mais l'étendue, c'est-à-dire un accident, et en précise les différentes espèces.

Ces notions préliminaires posées, nous avons à rechercher quelle est l'*existence* de l'accident et de quelle *nature* est *la distinction* entre la substance et les accidents.

II

L'EXISTENCE DE L'ACCIDENT

157. L'existence de l'accident. — Chacun des accidents qui affectent une substance a-t-il *son* existence propre, distincte de celle de la substance?

Ou y a-t-il *une seule* existence, commune à la substance et aux accidents?

Suarez [1]), on s'en souvient, nie qu'il y ait entre une essence quelconque et son existence une distinction réelle. Il y a donc, selon lui, autant d'*existences* qu'il y a de quiddités *réelles,* substantielles ou accidentelles.

D'ailleurs, il admet — et la théologie de la sainte Eucharistie l'oblige à admettre — que les accidents du pain et du vin sont séparables de leurs substances connaturelles et que, par conséquent, entre les premiers et les secondes il y a une

[1]) Suarez, *Metaph.*, disp. XXXI, sect. 6.

distinction *réelle*. S'il y a une distinction réelle, il y a donc aussi une distinction d'*existences* et la logique mène alors, par voie d'analogie, à la conclusion que, suivant l'ordre général des choses, les accidents ont chacun leur existence, comme les substances ont la leur.

Parmi ceux-là même qui admettent la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il en est beaucoup qui nient que l'existence soit unique pour la substance et pour l'accident [1]).

Deux raisons principales nous empêchent d'adopter cette opinion :

1. *Première raison :* Toute chose individuelle ou personnelle de la nature — tel ce chêne qui, là, dans la forêt étale ses frondaisons vigoureuses ; tel ce bûcheron qui s'apprête à le frapper de sa cognée — est *une*. Sans doute, parmi les choses qui tombent sous l'expérience, il en est qui, pour être unes en apparence, n'en sont pas moins, en réalité, mécaniquement, physiquement divisibles : ce sont des agglomérats ou des mélanges, faits d'unités juxtaposées, d'unités mélangées. En général, qu'est le multiple, sinon une multitude d'*unités ?*

Or une chose véritablement une n'a pas deux existences. Il est impossible, déclare saint Thomas, qu'une seule chose ait plus d'une existence. « Impossibile est quod nnius rei non sit unum esse » [2]).

Donc toute chose subsistante dans la nature possède une seule existence.

Cependant, ces choses qui subsistent dans la nature ont leurs accidents : ce chêne, par exemple, a nécessairement une certaine quantité ; ce bûcheron est composé de matière et cette matière a sa quantité ; il a une âme et cette âme est

[1]) Cfr. Remer, *Prœl. philcs.*, t. I, p. 317, édit. altera Prati, 1900.
[2]) *Summ. Theol.*, IIIa, q. 17, art. 2, in C.

douée de raison et de volonté ; ses facultés, il les déploie, il pense, il veut, il dépense de l'énergie.

Donc, ce chêne et sa quantité n'ont ensemble qu'une seule existence ; donc la matière qui entre dans la constitution de la personne humaine, l'âme qui informe cette matière, les accidents qui résultent de l'une et de l'autre ont une seule existence qui a pour sujet la substance ou la personne. « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse ».

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement ? Donnez, par supposition, son existence à la substance du chêne et une autre existence à sa quantité ; donnez à la matière, à l'âme, à chacun des accidents du composé humain, une existence distincte ; parviendrez-vous encore à comprendre que le chêne *est* étendu ; que telle personne non seulement a de la vigueur, de l'intelligence, de la vertu, mais *est* elle-même vigoureuse, intelligente, vertueuse ?

Deux choses, dont chacune a son existence, peuvent être voisines, aussi rapprochées qu'on le voudra, jamais ce qui appartient à l'une ne pourra en vérité être attribué à l'autre. Une quantité, qui aurait une existence distincte, ne serait donc pas la quantité de la substance-chêne, qui elle aussi serait supposée avoir, de son côté, son existence.

Une pensée qui aurait une existence propre ; un vouloir, un exercice musculaire qui auraient la leur, ne seraient pas véritablement la pensée, le vouloir, le travail musculaire de celui auquel unanimement on les attribue.

Apparemment, c'est pour ne point aller à l'encontre de cette unité indiscutable de l'être subsistant ou personnel, que les grands métaphysiciens de l'ancienne École avaient fait leur le mot d'Aristote : « Accidens non est ens, sed *ens entis* ». Ceci nous amène à la seconde raison que nous opposons à la thèse adverse.

2. Cette *seconde raison*, qui fait corps d'ailleurs avec la précédente, est tirée de la définition de l'accident.

L'accident n'est pas, à proprement parler, un être, mais quelque chose d'un être, « non ens, sed aliquid entis ».

Or, supposé que l'accident eût son existence : pourquoi se refuserait-on à dire qu'il est un « être », purement et simplement un être? Et que devient alors la distinction fondamentale entre la substance qui, pour exister, se suffit intrinsèquement, et l'accident qui, pour exister, est nécessairement dépendant d'un sujet?

Non, sous peine de ne plus rien comprendre à l'unité véritable de l'être et d'en faire un assemblage d'entités, les unes profondes, les autres superficielles, il faut n'attribuer à l'être total, à sa matière, à sa forme, à ses parties, à ses déterminations accidentelles ou modales qu'*un seul être concret*.

Aussi bien l'existence n'est-elle pas l'acte *dernier*, « esse ultimus actus » ?

La matière première, comme telle, n'a pas, suivant la pensée de saint Thomas, d'existence propre ; elle est une puissance déterminable par la forme du composé. De même, la substance, comme telle, n'a pas d'existence, elle est déterminable par les accidents et les modes qui complètent la réalité du sujet : seule la substance complètement déterminée par ses accidents et ses modes reçoit l'existence, acte définitif qui n'est plus sujet d'aucun acte à venir.

Ici encore, nous pouvons citer une parole de saint Thomas à l'appui de notre dire : « Les accidents du pain et du vin n'ont point d'existence propre, aussi longtemps que persistent les substances du pain et du vin et, d'une façon générale, les accidents n'ont point d'existence propre, mais la substance déterminée par eux est le sujet de l'existence. « Dicendum quod accidentia panis et vini, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa *esse* sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem » [1])...

[1]) *Summ. Theol.*, IIIª, q. 77, a. 1, ad 4.

Mais, il n'y a pas à le nier, l'interprétation que nous préconisons n'est pas sans difficultés.

On objecte, en premier lieu, que la notion de substance conduit nécessairement à la distinction d'une existence substantielle et d'autres existences propres aux accidents.

En effet, dit-on, la substance créée a des propriétés qui *émanent* d'elle nécessairement.

Or, la source est antérieure aux eaux qui en dérivent, la substance antérieure à ses propriétés. Donc la substance réclame naturellement son existence antérieurement aux accidents.

Mais, dans l'hypothèse d'une seule existence, commune à la substance et aux accidents, cette existence devrait tomber *à la fois, simultanément* sur la substance et sur ses propriétés.

Donc l'hypothèse d'une seule existence est incompatible avec la vraie notion de la substance.

Cette argumentation n'est pas sans réplique.

Ce qui est essentiel, en effet, à la substance, ce n'est pas d'*exister* antérieurement à ses propriétés nécessaires ; ce n'est pas davantage, comme le suppose l'objection, de *pouvoir exister* EN FAIT antérieurement à ses propriétés, mais c'est d'*exiger* naturellement une antériorité d'existence.

La perfection distinctive de la substance, c'est de se soutenir elle-même, — *Selbstständigkeit ; Zelfstandigheid* — sans dépendre, pour cela, des accidents, nécessaires ou contingents, qui lui surviennent.

Par contre, l'imperfection essentielle à l'accident c'est de ne pouvoir exister, naturellement parlant, que soutenu par une substance antérieure.

Or, la substance et les accidents n'eussent-ils qu'une seule existence, il resterait toujours vrai que la substance *exige* d'elle-même, indépendamment des accidents, l'existence, tan-

dis que les accidents ont besoin de présupposer un sujet avant de l'exiger.

L'existence de la substance a donc, en tout état de cause, une *priorité de nature* sur celle de l'accident : rien ne prouve qu'il faille, en outre, lui assigner une priorité de temps.

On objecte, en second lieu : A la substance doit répondre un acte d'existence substantiel ; à l'accident, un acte d'existence accidentel ; l'actuation dernière de ce qui se définit *ens in se* ne peut être l'actuation même de ce qui se définit *ens cui debetur esse in alio.* Une même existence ne peut donc convenir à la substance et aux accidents.

Réponse : L'existence actualise ce qui est immédiatement susceptible d'actuation. Or, ce qui est immédiatement susceptible d'actuation, ce n'est ni la substance ni les accidents, mais la substance déterminée par ses accidents.

En conséquence, il n'y a, à proprement parler, selon nous, ni existence substantielle ni existences accidentelles, mais une seule existence, propre au sujet individuel complet et distinct, suppôt ou personne : cette existence unique appartient principalement à la substance, parce que la substance est capable de soutenir elle-même l'existence — à ce titre l'existence est le *esse* entis *in* se ; secondairement, elle est attribuable aux accidents, — *esse* entis cui debetur esse in alio — parce que les accidents pour pouvoir recevoir l'actuation doivent affecter une substance ; mais, somme toute, il suffit d'une existence qui, à des titres divers, appartienne simultanément à la substance et aux accidents. Aussi l'être s'attribue-t-il à la substance et aux accidents d'une façon analogique. A la substance on attribue le *esse,* à l'accident le *inesse.* Or, dit saint Thomas, par le verbe *inesse* on n'entend pas désigner un être absolu, mais souligner la façon dont l'accident partage l'existence du sujet. « Inesse non dicit esse

accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit in ordine ad subjectum » [1]).

On a tenté de retourner contre nous l'argument tiré de l'unité de l'être concret. On a dit : Vous faites appel à l'unité d'existence pour assurer l'unité de l'être ; mais vous oubliez qu'il y a deux sortes d'unités, l'une absolue, *unum simpliciter*, l'autre relative, *unum secundum quid ;* c'est la première qu'il est expédient de sauver ; l'autre importe peu.

L'unité d'existence devrait, au contraire, vous faire conclure à une unité absolue, tandis que saint Thomas nous avertit que « ex accidente et subjecto non fit unum per se sed per accidens » [2]).

Il y a lieu de répondre, pensons-nous, que l'union de la substance avec ses accidents forme une unité à part. Celle-ci n'est pas l'unité substantielle qui résulte de l'union de deux substances incomplètes en *une seule substance complète ;* ce n'est pas, cependant, l'unité accidentelle qui résulte, par exemple, des actions mutuelles de *deux substances complètes ;* c'est l'unité d'une substance unique affectée de déterminations accidentelles.

Parce que l'union de la substance et de ses accidents ne réalise pas le type de l'union de deux substances incomplètes en une seule substance complète, on fait bien de ne pas l'appeler *unum per se, simpliciter.* L'existence unique que, à tort ou à raison, nous lui accordons, ne changeant pas sa nature — en tant que composé quidditatif — nous estimons qu'elle ne justifie pas l'appellation *unum per se, simpliciter.*

La substance et ses accidents ne forment pas, cependant, une unité accidentelle strictement dite, mais une unité d'un genre à part. Saint Thomas l'a bien compris. Il veut expliquer comme quoi la nature humaine en Jésus-Christ a la même

[1]) *IV Sent.,* dist. XII, q. 1, sol. 1, ad 1.
[2]) *De ente et essentia,* c. 7.

personnalité que le Fils de Dieu. La créature nous offre, dit-il, un exemple qui n'est pas sans ressemblance avec ce mystère. De l'union de la substance avec son accident ne résulte pas un troisième terme ; la substance n'est donc pas une partie d'un tout, elle est le tout lui-même, c'est-à-dire, la personne, l'hypostase. Elle attire l'accident à elle et lui fait partager sa personnalité, à telle enseigne que dans cet homme blanc, par exemple, le même sujet personnel est homme et blanc à la fois [1]).

Aussi attribue-t-on les accidents à la substance elle-même, en disant : Ce chêne *est* étendu, cet homme *est* vertueux.

Au contraire, supposons avec nos contradicteurs qu'à chacun des accidents appartienne une existence distincte, l'unité réelle de la substance et de ses accidents sombre, elle n'est plus une unité que dans une acception toute relative, à raison des relations mutuelles entre la substance et ses accidents, un *unum secundum quid,* dans toute la force de l'expression.

Mais alors, dira-t-on, l'existence de la substance doit varier sans cesse, car sans cesse les accidents et les modes de la substance sont sujets à variation.

Nous admettons la conséquence. Nous y voyons même un nouvel argument indirect à l'appui de notre interprétation.

On sait, en effet, combien il est difficile d'expliquer la coopération nécessaire de Dieu à toute action des causes secondes.

[1]) « Potest autem hujusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subjectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur : unde subjectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. *Accidens autem trahitur ad personalitatem subjecti, ut sit persona eadem hominis et albi,* et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quamdam persona, hypostasis et suppositum Filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanæ naturæ in Christo ». *Comp. Theol.*, cap. CCXI.

Où est le nœud de cette difficulté ?

Dieu est la cause première de tout ce qui se fait par l'intermédiaire des causes secondes : nous supposons ici cette proposition établie.

Or, pour expliquer l'universalité de l'efficience de la cause première, il ne suffirait pas d'admettre, avec un philosophe du moyen âge, Durand, que Dieu conserve aux causes secondes les puissances qui leur permettent d'agir : il y a, en effet, dans l'action elle-même une formalité que la puissance, comme telle, ne contient pas et de cette formalité aussi l'Être souverain doit être cause.

La coopération de Dieu et des agents créés s'applique donc *immédiatement* aux actions contingentes. Mais en quoi peut consister cette *coopération immédiate ?*

Si les deux efficiences ont un terme différent, le terme de la cause seconde, — j'entends son terme *formel* — échappe donc à la causalité souveraine de Dieu. Si les deux efficiences ont formellement le même terme, l'une des deux est manifestement superflue et, dès lors, il n'y a plus de *coopération* proprement dite.

Comment sortir de ce dilemme ?

L'interprétation que nous préconisons aide à résoudre la difficulté.

En effet, la production directe de l'existence appartient exclusivement à Dieu ; ceci aussi est une thèse de théodicée que nous supposons établie ; elle n'est point contestée, d'ailleurs, par ceux qu'intéressent les problèmes dont nous cherchons en ce moment la clef.

Or, si à la substance et à ses déterminations accidentelles et modales, il n'y a qu'une seule existence : la nécessité du concours immédiat de Dieu et la coopération effective de la cause seconde se comprennent l'une et l'autre.

La nécessité du concours immédiat de Dieu est justifiée.

En effet, chaque nouvel accident, chaque nouvelle modalité de la substance créée amène un nouvel être concret : elle a donc pour résultat l'intervention nécessaire de Dieu, seul auteur direct de l'acte d'existence.

Le caractère effectif de la coopération de la cause seconde est justifié, car celle-ci a un terme propre : la réalité accidentelle ou modale introduite dans le sujet récepteur de l'action.

L'effet total, le nouvel être concret appartient donc à la fois à Dieu et aux créatures, bien qu'il appartienne au premier et aux secondes à des titres divers : l'objet matériel des deux efficiences est le même, mais leur objet formel est différent.

Si cette interprétation du concours immédiat de Dieu est plausible, elle confirme l'opinion qui attribue à la substance et à ses accidents une existence unique.

Nous voudrions examiner de près la pensée de saint Thomas sur la question délicate qui nous occupe ; mais une discussion détaillée des principaux textes qui s'y rapportent nous conduirait fort loin. Nous avons emprunté au saint Docteur l'énoncé textuel du principe qui régit la question ; « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse », nous abandonnons au lecteur le soin d'en poursuivre les déductions [1]).

[1]) Cependant, nous reconnaissons que plusieurs textes de saint Thomas, notamment ce texte du *De ente et essentia* nous sont, à première vue, contraires : « Illud cui advenit accidens est ens in se completum, consistens in suo esse ; quod quidem esse naturaliter præcedit accidens quod supervenit ; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens ; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia ; propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, neque pars completæ essentiæ est ; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet ». *Op. cit.*, cap. VII.

§ 3

NATURE DE LA DISTINCTION
ENTRE LES ACCIDENTS ET LEUR SUBSTANCE

158. Nature de la distinction entre les accidents et la substance. — État de la question [1]. — Suivant plu-

Néanmoins, ce texte n'est peut-être pas inconciliable avec notre interprétation.

Tout d'abord, il est à remarquer que saint Thomas y traite de l'*essence* des accidents, et non pas de leur existence. « Nunc autem restat videre, écrit-il, qualiter *essentia* sit in accidentibus ».

Ce qui préoccupe surtout le saint Docteur, c'est de mettre en sûreté le caractère d'unité et d'indépendance du *composé total* par opposition à la matière et à la forme envisagées isolément. Ni la matière, dit-il, n'est l'être complet, ni la forme ne l'est ; seul le composé est un être complet.

Il est vrai que cet être complet est susceptible d'être modifié par des accidents, ce qui pourrait le faire regarder pour un être incomplet.

Mais, réplique saint Thomas, cette ajoute accidentelle n'infirme pas la plénitude et l'indépendance du sujet substantiel. Car l'accident n'est pas *cause* de l'existence *substantielle* du sujet ; celui-ci ne tient aucunement de l'accident son existence substantielle, il n'en tient que la raison pour laquelle son existence n'est pas une existence quelconque, mais *telle* ou *telle* existence.

N'est-ce pas aussi l'explication de cet autre texte emprunté à la *Somme contre les Gentils:* « Quia omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod earum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens... ». *(Cont. Gent.,* IV, 14).

En résumé, il y a entre la substance et l'accident, au point de vue de l'existence, une différence essentielle : la substance est, *d'elle-même,* capable d'exister, encore que, en fait, la substance créée n'existe pas sans certains accidents ; l'accident, au contraire, n'est pas, *de lui-même,* capable d'exister ; car, pour exister, il faut qu'il soit reçu dans un sujet antérieur, sauf à partager ensuite avec lui — d'après notre interprétation — une seule existence, celle que la substance, déterminée par ses accidents, réclame de la cause première.

Quoi qu'il en soit, en ces matières délicates et de libre discussion, aucun argument d'autorité n'est décisif.

[1]) On consultera avec fruit sur cette question Kleutgen, *Die Phil. d. Vorz ,* 6e Abhandl., IV; Dupont, *Ontologie,* 2e part., chap. I; de San, *Cosmol.,* c. VI; Schiffini, *Princ. phil.,* disp. III; etc.

sieurs auteurs, la doctrine catholique de la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ dans la Sainte Eucharistie, et de la persistance des accidents du pain et du vin en l'absence de leurs substances connaturelles, conduirait seule à affirmer une distinction réelle entre les accidents et leur substance.

Il y a là une méprise.

La question de la *séparabilité* des accidents est née de la doctrine de l'Eucharistie, mais la question de la nature de la *distinction* entre les accidents et leur substance se pose devant la raison naturelle, en dehors de toute considération théologique et elle est susceptible d'une solution purement rationnelle.

La question porte avant tout sur les accidents absolus et intrinsèques, la quantité et la qualité.

Dans la philosophie cartésienne, on n'admet pas qu'il y ait des accidents de ce genre ; on prétend ramener tous les accidents, quels qu'ils soient, à des relations ou à des manières d'être qui, en tout état de cause, n'ajoutent à la substance aucune détermination intrinsèque et ne pourraient par suite en différer réellement.

Nous tenons, au contraire, que les accidents de la nature ajoutent à la substance qu'ils affectent une *perfection réelle* et, conséquemment, nous attribuons à ces accidents et à leur substance une composition *réelle.*

159. Preuve de la composition réelle de la substance avec certains de ses accidents. — *1er Argument :* A coup sûr, la thèse cartésienne, prise dans sa généralité, n'est pas soutenable.

La conscience, en effet, se refuse invinciblement à l'identification de la substance de l'âme et de ses actes. Il faut obéir à l'esprit de système pour vouloir faire de la « pensée » ou d'un état de conscience quelconque, l'essence de l'âme.

Écoutons comment le Docteur angélique, dont le langage

est d'ordinaire si mesuré, apprécie l'erreur que Descartes devait un jour professer : « Quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animæ sint ipsa ejus essentia » [1]).

Mais élargissons la preuve et appliquons-la directement aux substances corporelles.

2me *Argument :* Contestera-t-on qu'il se produise dans la nature des changements qui affectent *intrinsèquement* les êtres ?

Or, le changement intrinsèque ne se comprend que par la perte ou par l'acquisition d'une réalité.

Mais une chose ne peut être identique ni à une réalité qu'elle n'a plus, ni à une réalité qu'elle n'a pas mais doit acquérir.

Donc, l'existence de changements intrinsèques dans la nature prouve que la substance et les accidents qui viennent l'affecter, réalisent une composition *réelle.*

Nier que les accidents ajoutent véritablement une réalité à la substance qu'ils affectent, c'est se condamner à soutenir une de ces trois propositions : tous les changements qui se produisent dans les êtres sont substantiels ; — il n'y a point de changement dans la nature ; — les contradictoires sont identiques [2]).

3me *Argument*, à l'encontre de la thèse cartésienne : Il est impossible de comprendre que tous les accidents se réduisent, comme le veulent les Cartésiens, à des relations.

Sans cesse, en effet, des relations réelles changent entre les êtres de la nature.

Or, toute relation réelle a nécessairement un fondement.

[1]) Qq. disp. *De spir. creat.*, a. 11, ad 1. Nous établirons plus loin qu'il y a aussi une distinction réelle entre la nature et ses puissances.

[2]) De San, *Op., cit.*, nº 323.

Mais ce fondement ne peut être, à son tour, une relation antérieure reposant, elle-même, sur une autre relation, et ainsi à l'infini, car, que serait, en définitive, cette superposition de relations qui n'aurait nulle part un premier point d'appui? Réduire à une pareille conception toutes les relations qui existent entre les êtres de la nature, c'est nier virtuellement leur objectivité réelle.

Il n'y aurait qu'une échappatoire, mais elle n'est pas faite pour séduire un Cartésien, ce serait de soutenir que tout changement de relation entre les êtres repose sur une transformation *substantielle*.

Cette hypothèse écartée, il reste une seule explication de la *réalité* de certaines relations entre les êtres : l'existence d'accidents *absolus*.

Il y a donc dans la nature des accidents *absolus*, qui ajoutent à la substance une perfection intrinsèque ; ils ne sont point identiques à leur substance, mais en sont *réellement distincts*.

Beaucoup d'esprits ont peine à se rallier à la thèse de la composition réelle de la substance avec ses accidents, parce qu'ils craignent de compromettre l'unité de tout sujet réel. Nous nous sommes efforcé de résoudre par avance la difficulté, en montrant que des réalités diverses peuvent être unies intrinsèquement et avoir une seule existence qui les enveloppe toutes.

De ce que certains accidents se trouvent être réellement *distincts* de leur substance, il ne suit pas qu'ils en soient *séparables :* Les accidents sont-ils ou ne sont-ils pas séparables de leur substance?

160. Séparabilité des accidents d'avec leur substance connaturelle. — Le Concile de Trente, résumant l'enseignement des Pères et des Écoles de théologie, déclare que, dans le mystère de la Sainte Eucharistie il se fait :

« conversio totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem Domini nostri Jesu Christi, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* » [1]).

Le Concile de Constance avait d'ailleurs déjà condamné ces deux propositions de Wicleff : « Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris ».

» Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento » [2]).

La philosophie, laissée à elle-même, n'aurait aucune raison, semble-t-il, d'affirmer que des accidents corporels soient séparables de leur substance ; l'expérience universelle et constante ferait inévitablement regarder une pareille séparabilité comme invraisemblable et inclinerait sans doute l'esprit à la juger impossible.

Eclairé par l'autorité doctrinale de l'Église, le philosophe *chrétien* tire du fait de la conservation des accidents eucharistiques, à part de leur substance, la conclusion que cet état de conservation est possible. Peut-être n'aperçoit-il pas d'une façon *positive, pourquoi et comment* la séparabilité des accidents et de leur substance est intrinsèquement possible, mais il est assuré qu'elle n'est pas impossible et que, par conséquent, la raison ne trouvera jamais entre ce point de doctrine et la métaphysique une évidente contradiction.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur cette question dont l'examen plus complet appartient à la théologie.

§ 4

LES ACCIDENTS

161. Avant-propos. — Les êtres peuvent être rangés en dix catégories : la substance et neuf accidents.

[1]) Sess. XIII, can. 2.

[2]) *Decreta Martini V et Conc. Const.*, an. 1418.

De ces neuf accidents plusieurs relèvent de la physique rationnelle, de la cosmologie [1]) : telles sont les catégories de *quantité*, de *lieu*, de *temps*.

En revanche, les catégories de *qualité*, de *relation*, d'*action* et de *passion* trouvent leur application dans le monde immatériel aussi bien que dans le monde de la matière ; elles sont donc complètement du ressort de la métaphysique.

On parlera de l'*action* et de la *passion* à propos de la division générale de l'être en acte et en puissance et, plus loin, dans la *Quatrième Partie*, à propos des causes ; disons ici quelques mots de la *qualité* (I) et de la *relation* (II).

I

LA QUALITÉ

162. Notion de la qualité. — Dans une acception très générale, la qualité est opposée au sujet et désigne tout ce qui peut lui être attribué. Il n'y a point de détermination, soit substantielle, soit accidentelle qui, dans ce sens large, ne soit une qualité : La différence spécifique détermine la partie générique de la substance ; l'action, la passion, le lieu, le temps, etc. déterminent, de diverses façons, le sujet : ce sont autant de qualités. Ainsi, lorsque nous disons d'une ligne qu'elle est droite, l'attribut *droite* exprime une différence spécifique du genre *ligne ;* or, nous « *qualifions* » la ligne lorsque nous disons qu'elle est droite. Lorsque nous parlons d'un mobile qui, à tel moment donné, se trouve à tel endroit de l'espace, nous attribuons au mobile les catégories de temps et de lieu : cependant, nous le « *qualifions* ». Les scolastiques le reconnaissent expressément. « Differentia

[1]) Voir D. Nys, *La notion de temps*. Louvain, 1919 ; *La notion d'espace*. Louvain, 1909.

specifica prædicatur in quale », disaient-ils ; « omnia genera accidentium qualificant substantiam et prædicantur in quale».

Mais, dans une acception plus restreinte, la *qualité* désigne, chez Aristote, une catégorie distincte des neuf autres ; elle est spécialement en opposition avec la substance, avec la quantité, avec la relation ; elle désigne une détermination accidentelle, qui affecte formellement la substance et nous fait dire *quelle* elle est [1]). « Hæc est ratio formalis qualitatis, dit saint Thomas, per quam respondemus interroganti qualis res sit. ». La qualité est un accident dispositif de la substance en elle-même comme la quantité est un accident extensif intrinsèque de cette même substance.

Assurément cette formule n'est pas une définition. Les notions les plus simples ne sont point définissables : pour les définir, il faudrait les décomposer en un genre, plus simple qu'elles, et en une différence spécifique, qui viendrait s'ajouter au genre. Or, évidemment les objets de pensée les plus simples sont réfractaires à l'analyse.

Cependant, éclaircir la notion abstraite de qualité par les termes concrets *quel*, *tel*, c'est faire œuvre utile, parce que le concret, immédiatement en contact avec nos sens, nous est plus familier que l'abstrait [2]).

La notion de qualité joue, dans la philosophie aristotélicienne, un rôle dont l'importance est aujourd'hui plus que jamais appréciable. En effet, le mécanicisme, introduit par Descartes dans la physique moderne, tend à bannir de la

[1]) *Categ.*, c. 6. Ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοὶ τίνες εἶναι λέγονται.

[2]) Cajetan s'exprime ainsi à ce sujet : « Ad hoc cum Boetio dicitur, quod quia generalissimum proprie definiri nequit, eo quod genere caret : definitio ista descriptio quædam est, declarans a notioribus nobis quid nominis ipsius qualitatis : notius enim est nobis quale quam sit qualitas, sicut universaliter compositum nobis notius est simplicibus ; grammaticum siquidem grammatica magis novimus, et fortem fortitudine, etc. ; nullum ergo vitium hic accidit, quia definitio non est, sed descriptiva quædam quoad nos declaratio ». *Comm. in lib. prædicam.*, c. 4.

nature les diversités qualitatives, à les identifier avec des différences quantitatives. Or il appartient à celles-là et non à celles-ci de nous révéler la spécificité des êtres. La question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas, dans la nature, des qualités irréductibles à des différences quantitatives est donc un problème fondamental en Cosmologie.

A un autre point de vue, psychologique à la fois et critique, l'opposition de la qualité et de la quantité est regardée par certains philosophes contemporains comme une « antinomie fondamentale » ; elle les a amenés à distinguer arbitrairement en chacun de nous un double moi, l'un profond où tout est qualité, l'autre superficiel où les états de conscience projetés dans un espace homogène sont numériquement multipliés [1]. Nous dirons un mot de cette opinion tout à l'heure.

163. Les qualités. — Aristote et les scolastiques rangent sous quatre chefs de division les multiples qualités attribuables à un sujet.

Le *premier* membre de la division comprend les « habitudes » ἕξις et les « dispositions » διάθεσις qui concernent la nature du sujet, l'affectent en bien ou en mal. Telles sont la santé, la science, la sincérité.

L'aptitude, principe intrinsèque d'action, et l'inaptitude, δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία, forment le *deuxième* groupe. Vous vous enquérez des qualités d'un homme, dit saint Thomas, on vous répond : Cet homme est *capable* de raisonner ; il est *apte* ou inapte à telle ou telle profession, *habile* ou inhabile à fournir tel travail. Capacités, aptitudes, facultés, forces, désignent des qualités.

[1]) Cfr. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*; passim, spécialement, pp. 96 et 103.

L'Évolution créatrice, pp. 329-379. Il y aurait une science qui serait « une *mécanique de la transformation* dont notre *mécanique de translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure ». *Ibid.*, p. 35.

Le *troisième* groupe comprend les passions sensibles jointes à un changement d'état des organes et les puissances passives correspondantes, ποιότητες παθητικαὶ καὶ πάθη, par exemple, le plaisir, la douleur, la colère, la lumière, la couleur, les qualités thermiques et tangibles.

Enfin, la figure et la forme extérieure d'un corps étendu, animé ou inanimé, σχῆμα, μορφή, sont le *quatrième* et dernier membre de la classification aristotélicienne.

Les scolastiques désignent ces quatre groupes par les indications suivantes : *Habitus ; potentia naturalis activa et impotentia ; passibiles qualitates, potentiæ passivæ et passiones ; figura et forma* [1]).

Quelles sont les propriétés des qualités?

164. Propriétés des qualités. — 1° *Les qualités peuvent avoir leur contraire.* Ainsi la santé exclut la maladie, la vertu exclut le vice.

Cependant, *toute* qualité n'a pas son contraire : les figures, par exemple, qualités classées par Aristote dans la quatrième espèce, n'ont pas de contraire.

Entre substances, entre accidents d'une catégorie autre que celle de la qualité, l'opposition contraire ne se vérifie point.

2° *Les qualités sont le fondement de la ressemblance et de la dissemblance :* On appelle semblables les choses qui possèdent les mêmes qualités ; dissemblables, celles qui ont des qualités différentes [2]).

3° *Les qualités comportent des degrés :* elles sont susceptibles d'accroissement et de diminution. Ainsi, il y a des degrés dans la lumière, dans la chaleur, dans la science, dans la vertu. Les substances individuelles, comme telles, n'admettent pas de degrés.

Un philosophe contemporain, M. Bergson, n'admet pas qu'il

[1]) Cfr. *Totius Logicæ Sum.*, tract. IV.
[2]) Cfr. Gutberlet, *Allgemeine Metaphysik,* S. 71. Münster, 1890.

y ait des différences quantitatives dans la qualité. Il estime que la qualité et la quantité s'excluent, comme s'excluent l'hétérogénéité et l'homogénéité, l'inextension et l'étendue. La grandeur extensive, la seule qui soit mesurable, est l'attribut essentiel du monde physique ; la qualité inextensive, l'attribut du sujet connaissant.

Nous craignons qu'il n'y ait là une confusion d'idées.

La quantité, — dont l'étendue divisible est la manifestation, — implique essentiellement un ordre interne entre parties *homogènes* [1]). Il en résulte que différentes parties quantitatives, *en tant que telles*, ne diffèrent pas qualitativement.

A son tour, la qualité, *comme telle*, fait abstraction de l'étendue et de la mesure.

Bref, le *quale* et le *quantum* sont deux catégories distinctes.

Mais abstraction n'est pas exclusion.

Plusieurs catégories sont attribuables à un même sujet.

Rien n'empêche que des objets qualitativement différents possèdent un caractère commun qui les rende susceptibles d'une mesure commune.

Ainsi, M. Bergson a raison lorsqu'il fait observer qu'une feuille blanche éclairée successivement par une, deux, trois bougies présente des teintes qualitativement différentes : il est vrai, néanmoins, qu'au moment où l'on allume la seconde bougie, la feuille blanche est *deux fois plus éclairée* qu'au premier moment ; qu'elle est, à la fin de l'expérience, *trois fois plus éclairée* qu'au commencement.

M. Bergson a montré, par de fines analyses, qu'un son n'en contient pas un autre, qu'on ne saurait s'imaginer une couleur s'étendant au delà d'une autre, mais il aurait tort de méconnaître que l'on perçoit des sons plus ou moins élevés, plus ou moins intenses, des couleurs plus ou moins rouges, plus ou moins lumineuses.

[1]) Cfr. Nys, *Cosmologie*, 3e édit., revue, remaniée et augmentée, 1918.

Parcourons rapidement les quatre groupes de qualités énumérés plus haut.

165. Qualités de la première espèce : L'habitude. — La disposition. — « L'habitude », écrit M. Ravaisson, est, dans le sens le plus étendu, la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques.

« L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement.

» Mais ce qu'on entend spécialement par l'habitude, ce n'est pas seulement l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance.

» Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement possible, c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition »[1].

Le mot d'Aristote ἕξις, celui des scolastiques *habitus*, désignent une disposition permanente qui seconde ou contrarie le mouvement d'un être vers sa fin naturelle. Par la stabilité qu'elle suppose, l'habitude se différencie d'une simple disposition. « Habitus, dit Aristote, dicitur dispositio *difficile* mobilis, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud ».

[1]) Ravaisson, *De l'habitude*, p. 1. Thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, en 1838, et rééditée par la *Revue de Mét. et de Mor.*, 1894.

En rigueur de termes, la nature immatérielle et ses puissances immatérielles, l'intelligence et la volonté sont seules le sujet d'*habitudes*.

Les adaptations des puissances matérielles à leur acte s'appellent des *dispositions* plutôt que des habitudes.

Donnons à cette thèse générale quelques développements.

Tous les êtres ont une fin naturelle, vers laquelle convergent leurs puissances ; leur inclination vers ce terme est leur *loi naturelle* [1]).

Les corps matériels ont leurs lois aussi bien que l'être intelligent.

Mais les êtres *matériels* sont, de par leur nature même, complètement déterminés à agir dans une direction unique ; il n'y a donc pas chez eux de dispositions habituelles *proprement dites* [2]). On a beau lancer un corps cent fois de suite dans la même direction, avec la même vitesse, il n'en contracte pas pour cela une habitude : il reste toujours le même qu'il était à l'égard de ce mouvement [3]).

Nous rangeons parmi les êtres matériels les végétaux et les animaux aussi bien que les corps bruts. Aucun d'eux n'est, *à proprement parler*, susceptible d'habitudes.

En effet, l'habitude n'implique pas seulement la mutabilité; elle n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure ; elle implique l'introduction d'une modification — stable — dans la puissance elle-même. Or les corps ne vérifient pas cet ensemble de conditions.

De fait, observe saint Thomas, pour qu'un sujet soit modifiable par l'habitude, il doit réunir *plusieurs conditions :*

[2]) Cette proposition trouvera sa justification plus loin, dans la *Quatrième Partie*, au chapitre des causes finales.

[1]) « Non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum ». *Summ. Theol.*, 1ª 2æ, q. 50, a. 1, in C.

[3]) Aristote, *Mor. à Eud.*, II, 2.

Premièrement, il doit être *en puissance.* Un être sans potentialité aucune, l'Acte pur, n'est pas susceptible d'habitus, attendu que l'habitus a pour caractère propre de *préparer* la puissance à une action parfaite.

Secondement, ses puissances doivent être *dirigeables diversement,* « potentia determinabilis ad diversa ». D'où il résulte que les forces de la nature matérielle ne sont pas susceptibles de dispositions habituelles, attendu que, *d'elles-mêmes*, elles sont toujours déterminées à un terme unique, « vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum »[1].

L'habitude n'appartient qu'aux sujets *immatériels ;* à eux seuls s'applique l'adage populaire : « l'habitude est une seconde nature ». Eux seuls, en effet, sont capables d'exercer leur intelligence, leur volonté, et, par une suite indirecte, leurs facultés sensitives, cognitives et appétitives, en des directions différentes, soit dans le sens de leur fin naturelle, soit dans un sens opposé : l'intelligence peut s'attacher au vrai ou au faux ; la volonté, se rendre librement vertueuse ou vicieuse ; les facultés inférieures, sous la direction de l'intelligence et l'empire de la volonté, se prêter bien ou mal au service des facultés supérieures[2].

Est-ce à dire que les êtres inférieurs soient, à tous égards, réfractaires à des modifications qui les disposent à l'action ? N'avons-nous pas reconnu nous-mêmes que les facultés sensitives servent plus ou moins bien les facultés supérieures ?

[1]) *Summ. Theol.*, 1^a $2_{æ}$, q. 49, a. 4, ad 2.

[2]) « Intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili ». « Omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari ; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo bene disponatur ad suum actum... ». « Habitualis dispositio requiritur ubi sub-

On « *habitue* », dit-on, les animaux à divers mouvements, on les *dresse* pour certains exercices ; les organes *s'adaptent* à leurs fonctions ; on *acclimate* des plantes exotiques ; les métaux *se plient* avec plus ou moins de facilité à la forme que l'on s'efforce de leur imprimer. La santé et la maladie, la faiblesse, la vigueur, ne sont-elles pas autant de *dispositions* de l'organisme ?

Comment expliquer ces faits, si la matière est inflexiblement déterminée dans une direction unique ?

Les scolastiques répondent à ces difficultés au moyen d'une distinction qui, chez eux, est fondamentale, entre la simple *disposition* et l'*habitude.*

Les qualités des corps simples [1]) ne se prêtent à aucune modification subjective ; isolées, elles n'ont donc ni habitudes ni dispositions ; mais réunies, elles concourent de façon plus ou moins heureuse à un même résultat d'ensemble, et dans ce sens, il est permis de parler des *dispositions* plus ou moins favorables d'un sujet matériel.

En ce sens, on peut dire que la santé et la maladie, la vigueur et la faiblesse sont des « *dispositions* » de l'organisme.

Mais à ces « *dispositions* » Aristote refuse le nom d'habitude ; il réserve cette appellation spécifique aux dispositions *stables*, qui ne se laissent pas aisément détruire ou altérer.

jectum est in potentia ad multa. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus ; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur,* ut dicitur in *II Ethic.*, cap. 1 et 2. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima ; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ ». 1^a $2_{æ}$, q. 50, a. 4, ad 1 ; a. 5, in C. ; a. 1, in C.

[1]) « Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates ». *Op. cit.*, q. 49, a. 4, in C.

« Habitus, disent à leur tour les scolastiques, est qualitas difficile mobilis, dispositio autem est qualitas facile mobilis ».

Lorsqu'un sujet est susceptible de transformation substantielle, ses dispositions sont précaires, car elles dépendent d'une grande complexité d'éléments, et ne peuvent s'appeler des *habitudes.* La santé et la maladie, l'accommodation ou l'adaptation acquises des organes et des tissus, les aptitudes acquises pour l'écriture, pour la musique, pour la peinture, les talents professionnels, sont des *dispositions*, ce ne sont point des habitudes.

Non seulement l'habitude suppose un sujet substantiellement intransformable et incorruptible, elle implique, en outre, un caractère spécial de fixité et de durée. Dans l'ordre intellectuel, l'opinion ; dans l'ordre moral, l'inclination au bien résultant de quelques actes isolés, ne sont pas des habitudes, mais de simples dispositions ou prédispositions [1]).

En résumé, la *disposition habituelle* « *habitus* », est une qualité permanente qui est surajoutée à la nature ou aux puissances immatérielles du sujet et le dispose d'une manière favorable ou défavorable par rapport à sa fin.

L'habitude affecte directement la nature ou les puissances immatérielles seules, mais peut indirectement étendre son influence sur des puissances matérielles subalternes, les rendre plus utiles à la fin naturelle du sujet.

Les questions relatives à l'origine de l'habitude, à ses effets, à son importance sont du ressort de la Psychologie.

[1]) D'après saint Thomas, il y a entre l'habitude proprement dite et une simple disposition une distinction *spécifique :* « Dispositio et habitus possunt distingui sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas mutabiles, ut ægritudo et sanitas ; *habitus* vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles ; sicut scientiæ et virtutes ; et secundum hoc dispositio non fit habitus ». 1a 2æ, q. 49, art. 2, ad 3.

Nous nous bornerons donc ici à quelques brèves indications.

166. L'habitude au point de vue psychologique. — 1° *Origine de l'habitude :* L'habitude contractée tire son origine de l'*acte* même qui la commence. L'habitus réside dans une puissance passive qu'il modifie. Si le premier acte n'introduisait dans le sujet aucune modification, le second acte ne serait pas plus facile que le premier, le troisième acte ne différerait pas du second ; aucune habitude ne prendrait racine. Il n'est pas impossible qu'un acte unique engendre une habitude — l'intuition d'un premier principe peut suffire, semble-t-il, à faire naître dans l'âme l'habitus de ce principe — mais la *répétition* des actes est la condition ordinaire de l'habitude à les reproduire. Encore faut-il généralement qu'ils aient une certaine durée et ne soient pas séparés par de trop longs intervalles. Des actes de même intensité suffisent à la conservation d'une habitude, mais le perfectionnement de l'habitude exige des actes d'une intensité croissante. Le progrès dans la vertu demande des efforts soutenus et grandissants.

2° *Effet de l'habitude :* L'habitude perfectionne la faculté [1]),

[1]) L'*habitus* tient donc de l'acte et de la puissance : une puissance opérative est capable de produire, sans le secours d'un habitus, ses opérations les plus imparfaites ; celles-ci engendrent l'*habitus, acte* perfectif immédiat de la puissance. Cet acte et la faculté qu'il perfectionne forment ensemble *une seule puissance* capable désormais d'actes plus parfaits. Le cardinal Satolli qui a approfondi ces notions dans sa savante monographie *De habitibus* (Romæ, 1897), dit excellemment : « Consentaneum est ut habitus perficiens potentiam, secundum id quod habet de actu illam perficiat et compleat ipsius activitatem, et secundum quod est in potentia accommodet illam ad susceptionem ultimæ perfectionis, quæ est operatio perfecta. Quocirca sentiendum est quod animæ potentia operativa ordine quodam ad suam completam perfectionem refertur ; scilicet per operationes imperfectas est in potentia ad habitum, et per habitum ad operationem perfectam, sicut experientia compertum est... Potentia et actus non coeunt tamquam diversa principia, sed ut unum perfectum principium ». *Op. cit.*, pp. 6-7.

accroît son énergie ; elle rend ainsi plus facile et plus rapide la répétition de l'acte auquel elle dispose.

De plus, elle fait naître ou développe un *besoin* d'agir. Comme les actes opposés à l'habitude contrastent, par la difficulté qu'ils présentent, avec ceux qui y sont conformes, la faculté s'en détourne pour suivre la ligne de la moindre résistance.

Enfin, à mesure que l'exercice de l'acte exige moins d'effort, il est moins remarqué : il en résulte que l'habitude diminue graduellement le sentiment de l'action.

3° L'*importance* de l'habitude ne pourrait guère être surfaite. L'habitude est la grande force conservatrice et accumulatrice de la vie. Grâce à elle, nos actes laissent derrière eux une partie d'eux-mêmes, un germe d'actes à venir. Grâce à elle, suivant le mot de Leibniz, « le présent est chargé du passé et plein de l'avenir ». L'habitude soustrait l'homme aux difficultés et aux incertitudes d'un perpétuel recommencement, elle affermit sa marche vers le mieux et soutient ses élans vers le parfait. Le travail qui se dépense au service de la science et de la vertu trouve ainsi une première récompense immédiate dans la facilité qu'il ouvre au progrès.

On a pu dire que l'éducation consiste à faire contracter de bonnes habitudes.

167. La classification des habitudes de l'âme humaine. — On peut considérer l'âme humaine dans son essence ou dans ses puissances, dans sa condition naturelle ou dans l'état surnaturel auquel la Foi nous dit qu'elle a été élevée.

Des habitudes *surnaturelles*, « *infuses* » affectent soit le fond essentiel de l'âme chrétienne, soit les puissances par lesquelles elle agit. Tels sont, selon la théologie, la grâce habituelle, la foi, l'espérance, la charité, les dons du Saint-Esprit, la lumière de la gloire, certaines lumières ou vertus

destinées au bien de la société chrétienne et appelées par les théologiens « gratiæ gratis datæ ».

Les habitudes *naturelles* sont *acquises*. Elles n'affectent pas l'essence de l'âme, mais les facultés par lesquelles l'âme agit : la raison et la volonté.

Les habitudes de la *raison*, vertus intellectuelles, ainsi que les appelaient les Anciens, sont au nombre de cinq : l'intelligence des principes, la science, la sagesse, la prudence et l'art. Ces habitudes empruntent leur stabilité aux vérités nécessaires [1]).

Les habitudes de la *volonté* ou habitudes morales, auxquelles est réservé, exclusivement, en français, le nom de *vertu*, sont la tempérance, la force, la justice, la prudence, et les autres vertus que celles-ci comprennent sous elles.

168. Qualités de la deuxième espèce. — Le *deuxième* membre de la division des qualités proposée par Aristote comprend les *puissanees opératives.*

La *puissance* met la substance à même d'agir ou de subir une action et, conséquemment, de réagir ; elle est le principe prochain de l'action ou de la passion. « Dico autem essentiam potentiæ, dit saint Thomas, illud quod est immediate principium actus » [2]).

L'*impuissance*, telle qu'on l'entend ici, n'est pas la négation du pouvoir d'agir, mais ce pouvoir même paralysé ou plus ou moins entravé dans son exercice ; impuissance signifie puissance opérative faible ou affaiblie. Ainsi l'impuissance de l'enfant pour la marche, celle du vieillard pour la vue, n'expriment pas une négation de la puissance opposée, mais indiquent les conditions défectueuses dans lesquelles ces puissances s'exercent.

Les puissances opératives sont données au sujet avec sa

[1]) Cfr. Mercier, *Logique*, 4e éd., n. 85.

[2]) *Summ. Theol.*, Ia, q. 77, art. 1, ad 5.

nature, elles en sont des *propriétés ;* elles diffèrent en cela des *habitus* qui résultent contingemment de l'exercice de l'activité du sujet.

Au surplus, les *habitudes* ne sont pas essentiellement dirigées vers l'action ; — ainsi la santé, la beauté désignent des états subjectifs, non des principes d'action ; — quand elles le sont, elles ne le sont pas de prime abord. Leur rôle essentiel et immédiat est de disposer en bien ou en mal le sujet. Au contraire, les puissances opératives ont essentiellement et uniquement trait à l'action. « Potentia aut impotentia, quæ est secunda species, convenit subjecto ut principium actionis vel passionis per se primo » [1]. — « Ex quo patet quomodo differat prima species a secunda : prima enim simpliciter non est principium operandi sed convenienter disponendi naturam, sive activa sit, sive non activa ; potentia autem est simpliciter principium operandi vel patiendi ».

Nous disions, à l'instant, que la puissance est le principe *prochain* de l'action.

Il faut distinguer, en effet, le principe *prochain*, *immédiat*, et le principe *éloigné*, *premier*, de l'action.

Le principe *premier* de l'action est, selon le point de vue auquel on se place, l'*hypostase,* la *personne*, ou la *nature.*

L'*hypostase,* la *personne* est le premier principe qui agit, *principium primum quod* agit. L'hypostase ou la personne agit par sa nature ; celle-ci est le *principium quo* agens agit.

Mais la nature de l'être créé n'agit pas par elle-même, elle

[1]) Jean de S. Thomas, *Logica,* IIa P., q. 18, art. 2 et 3. « Habitus et dispositio per se primo habent disponere naturam secundum convenientiam et disconvenientiam. Si autem natura activa sit, disponunt ad actionem, non quia habitus sint primo et per se activi, sed quia natura quam disponunt activa est, et non disponitur convenienter nisi ad actionem... Etiam habitus, quando est operativus, primo et per se non est principium operandi, sed bene vel male disponendi naturam, quæ tamen, quia est potentia operativa, debet bene disponi in operando ». *Ibid.*

emploie des puissances, des facultés. La *nature* est le principe *premier*, *éloigné*, *primum* principium *quo;* les *puissances* ou les *facultés* sont les principes *dérivés, prochains*, *immédiats* de l'action.

Cette distinction entre un principe *premier* et des principes *dérivés* d'action est-elle fondée? Les puissances opératives sont-elles distinctes de la nature?

S'il y a des puissances réellement distinctes de la nature, sur quelle base repose leur classification ? [1])

169. Distinction réelle de la substance et des ses puissances. — *1er Argument :* L'existence et l'action présupposent l'une et l'autre un sujet : la première, un sujet possible qu'elle fait exister ; la seconde, un sujet qu'elle rend agissant. Le sujet de l'existence s'appelle *essence* ou *substance ;* le sujet de l'action s'appelle *puissance* ou *faculté.*

Or, manifestement, l'existence et l'action sont choses diverses.

Donc le sujet mis en acte par l'existence est autre que le sujet mis en acte par l'action.

En effet, c'est en se communiquant lui-même à son sujet, que l'acte accomplit son rôle. Or, la communication d'un acte n'est possible qu'à un sujet capable de le recevoir ; à

[1]) Généralement ce n'est pas à cet endroit que les métaphysiciens exposent la théorie des puissances ; ils en parlent plutôt à propos de la distinction entre la puissance et l'acte.

Nous craignons bien qu'il n'y ait là une confusion. En effet, la puissance qui s'oppose à l'acte, c'est la potentialité, une imperfection mise en regard d'une perfection. Or, la puissance dont il est question ici n'est pas une potentialité, une imperfection, mais plutôt un acte, une perfection.

Ces notions s'éclairciront plus tard, lorsque nous comparerons *ex professo* la puissance et l'acte.

En attendant, nous suivons la direction de saint Thomas qui écrit fort justement : « Si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quæ dicitur potentia vel impotentia naturalis ». *Qu. un. de spir. creat.*, a. 11, in C.

des actes divers doivent donc répondre, dans le sujet, des conditions diverses de réceptivité. En conséquence, la diversité indiscutable des deux actes *exister* et *agir*, présuppose nécessairement une diversité correspondante dans leurs sujets respectifs : la substance et la puissance.

Donc, enfin, il y a une distinction réelle entre la substance et les puissances par lesquelles elle opère.

Cette thèse est vraie dans toute sa généralité ; même les purs esprits agissent au moyen de facultés.

« Nec in angelo, écrit saint Thomas, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum ; propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum... Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse : nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia »[1]).

« Impossibile est, dit-il ailleurs, quod alicujus substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim, quod diversi actus diversorum sunt : semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia, sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia »[2]).

2me Argument : Appliquée à l'âme, la thèse prend un caractère particulier d'évidence. En effet :

Il est impossible qu'une chose soit identique à plusieurs réellement distinctes entre elles.

[1]) *Summ. Theol.*, I, q. 54, a. 3.
[2]) *Qq. disp. de spirit. creat.*, a. 11, in C.

Or, plusieurs facultés de l'âme sont réellement distinctes les unes des autres.

Donc il est impossible que l'âme soit identique à aucune de ses facultés.

Le fait que les facultés de l'âme sont réellement distinctes entre elles, ressort de ces deux ordres de considérations :

1° Certains actes de l'âme appartiennent à un sujet composé de matière : tels les actes de nutrition, de vision, d'imagination, etc. ; d'autres appartiennent à un sujet immatériel : tels les actes d'intelligence et de volonté, qui émanent de principes immatériels.

Or, un sujet composé de matière, organisé, ne peut être réellement le même qu'un sujet immatériel, inorganisé.

Il y a donc des facultés de l'âme réellement distinctes les unes des autres.

2° L'apparition de certains actes de l'âme est subordonnée à l'influence préalable de certains autres de ses actes : la volition, par exemple, est subordonnée à la pensée ; avant de vouloir, il faut connaître un bien à vouloir.

Or, un principe ne peut être subordonné à lui-même, être à la fois cause active et sujet récepteur du mouvement, moteur et mobile.

Donc, il y a dans l'âme des principes d'action réellement distincts les uns des autres, facultés multiples dont l'âme est le sujet commun.

« Quædam potentiæ sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis ; quædam vero potentiæ non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas ; quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa... »

» Apparet idem ex ordine potentiarum animæ, et habitudine earum ad invicem ; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem, et concupiscibilem, et intellectus voluntatem ; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia ; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Phi-

losophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa ejus essentia »[1]).

3e Argument : Supposé, d'ailleurs, que la substance ne fût pas réellement distincte de ses puissances ; supposé, par exemple, que la nature de l'homme se confondît en réalité avec les puissances de la vie organique, de la vie sensitive et de la vie intellective ; supposé, en d'autres mots, qu'il n'y eût chez nous qu'*une* puissance active : il devrait y avoir un acte dans lequel la conscience retrouvât *toutes les formes* d'activité dont cette puissance serait capable.

Or, l'âme déploie sa puissance partiellement, dans différentes directions, sous forme de fonctions vitales, sous forme de sensation ou d'appétition sensible, enfin, sous forme de pensée ou de volition. Ces formes d'activité s'associent, se combinent diversement, mais jamais nous n'avons conscience d'*un acte* dans lequel se condenserait *toute* l'activité de l'âme.

Donc, la nature humaine n'est pas *une* puissance.

Admettez, au contraire, chez l'homme plusieurs principes d'action réellement distincts les uns des autres et distincts de la substance d'où ils émanent : chacun aura son mode d'action propre et ses conditions spéciales d'exercice ; on s'expliquera, dans cette hypothèse, que l'énergie de l'âme se dépense partiellement et diversement, en fonction des circonstances diverses et particulières dans lesquelles elle se produit.

Objectera-t-on que les conditions d'exercice de la puissance totale de l'âme ne sont peut-être jamais réalisées ?

Encore faudrait-il retrouver en elle, à un certain degré, toutes les modalités de l'activité de l'âme. L'expérience ne nous montre rien de semblable.

Insistera-t-on en disant : Qui sait si les conditions d'exercice de l'âme permettent jamais qu'elle manifeste simultanément, à un degré quelconque, ses modalités diverses ?

[1]) *Qq. disp. de spirit. creat.*, a. 11, in C.

Une pareille supposition serait arbitraire. En effet, ne l'oublions pas, dans l'opinion que nous combattons, un seul principe contient, sans composition d'aucune sorte, les formes d'énergie interne qui, à première vue au moins, paraissent multiples et diverses. Lorsque les conditions d'action de ce principe sont réalisées, pourquoi ne se révélerait-il pas tel qu'il est, c'est-à-dire avec toute la variété d'énergies qu'on lui suppose ? L'existence d'une puissance qui ne passerait jamais à l'acte serait absolument conjecturale : car seuls les actes attestent et permettent d'affirmer l'existence d'un principe d'action.

Donc la nature créée n'est pas active par elle-même, elle se sert de puissances pour mettre en œuvre ses ressources d'activité.

Quelles sont ces puissances ? Sur quelle base repose leur distinction ?

170. La classification des puissances. — Fondement de cette classification. — La thèse que nous nous proposons de développer et de justifier peut s'énoncer ainsi : *A des actes adéquatement distincts répondent des facultés réellement distinctes.*

1° *Sens de la thèse :* La lumière, soit qu'elle tombe sur cet arbre planté dans le sol, soit qu'elle éclaire le sol où il plonge ses racines, me fait éprouver une même sensation ; un seul organe, l'œil, en est l'instrument.

Lorsque je presse la main sur l'arbre, un sens nouveau, le sens musculaire entre en jeu : l'œil perçoit la lumière, le sens musculaire perçoit la résistance.

Tantôt, des choses matériellement différentes, — l'arbre et le sol, — étaient perçues par un sens unique ; cette fois, une même chose matérielle m'apparaît, d'abord, éclairée, puis résistante ; l'arbre impressionne deux sens distincts.

La distinction des actes de perception et le nombre des

puissances perceptives ne répondent donc pas à la multiplicité *matérielle* des choses perçues, mais à la diversité *formelle* des objets de perception.

L'*objet matériel* d'une connaissance est la chose connue. Ce qui, en cette chose, est directement saisi, la « ratio attingendi », ainsi que s'expriment parfois les scolastiques, est l'*objet formel* de l'acte.

L'arbre et le sol sont matériellement distincts, mais l'œil y perçoit *un même objet formel*, la lumière ; l'arbre éclairé est matériellement le même arbre que l'arbre résistant, mais le sens de la vue et le sens du toucher y saisissent chacun un *objet formel différent.*

Or ce qui *spécifie* l'acte, ce n'est pas la chose matérielle, mais *l'objet formel :* de la présence ou de l'absence de celui-ci dépendent, pour la faculté, la possibilité ou l'impossibilité d'entrer en exercice.

La distinction *formelle* des actes accuse donc dans les principes d'action une distinction réelle.

A la condition toutefois, que la distinction *formelle* des actes soit *adéquate.*

Il y a, en effet, des actes formellement distincts — telles la volition nécessaire du bien en général et les volitions libres de biens particuliers — qui appartiennent à une faculté unique. C'est que leur distinction formelle est *inadéquate :* tous les actes de volonté ont, en effet, un même objet formel générique, le bien.

Or, seul l'acte considéré sous une formalité *adéquatement* distincte de toute autre, constitue le terme direct de la faculté et la raison pour laquelle elle est classée à part d'autres facultés.

Seule la distinction formelle *adéquate* des actes accuse une distinction réelle des facultés.

2° *Preuve de la thèse :* Les *puissances* se diversifient d'après les actes qui en procèdent : Qu'est la puissance opérative, en effet, sinon le moyen d'accomplir une action ?

Action et puissance active sont deux termes corrélatifs.

Dès lors, classer les actes, c'est classer les puissances ; aux deux classifications il y a un seul et même fondement [1]).

Or, la distinction réelle des *actes* a pour fondement la distinction formelle adéquate de leurs objets.

Donc, cette même distinction formelle adéquate des objets accuse une distinction réelle des *puissances*.

Nous venons d'envisager la question au point de vue de l'efficience ; examinons-la au point de vue téléologique :

La faculté est un principe d'efficience dont l'acte est l'effet ; mais, elle est aussi, à un autre point de vue, un *moyen*, dont l'acte est le but, elle est une aptitude ou une *tendance* à réaliser une fin.

[1]) « Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti : omnis enim actus est vel potentiæ activæ, vel potentiæ passivæ, etc... ». Ia, q. 77, a. 3, in C. La même pensée se retrouve partout dans les œuvres du saint Docteur. Ainsi, dans sa *Somme contre les Gentils,* I, 43, éd. Ucelli, il dit : « Omni potentiæ respondet suus actus, cum potentia ad actum dicatur ». « Oportet, dit-il ailleurs, quod anima habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum : potentia enim ad actum dicitur correlative ; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum ». *Qq. disp. de anima,* a. 12, in C. Voici un texte plus explicite encore : « Impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum specie *), immo et quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species et quasi oppositorum... Et ideo oportet ponere in anima *prœter ejus substantiam,* potentias naturales, quæ sunt horum actuum immediata principia ». *Quodlib.*, X, q. 3, a. 5.

*) La suite de l'argumentation prouve à l'évidence qu'on doit lire ici « diversorum *specie* » et non pas « diversorum *numero* ». Aussi, reprenant son idée deux lignes plus loin, saint Thomas dit : « principium actuum diversorum *secundum species* ».

Or, il est impossible qu'*une* tendance se porte vers *deux* fins qui n'ont rien de commun, ou, comme nous le disions tantôt, vers deux objets adéquatement distincts.

Donc, à des objets adéquatement distincts répondent des *tendances naturelles différentes,* c'est-à-dire des *puissances réellement distinctes.*

Cajetan a formulé avec une admirable précision cet argument fondamental :

« Formalia significata potentiarum animæ, écrit-il, ad nihil aliud sunt nisi ad operari. His præsuppositis, ad objectionem quod distinctio in principiato non arguit distinctionem in principio, respondetur quod præsens sermo est de diversitate *reali :* non quacumque, sed *formali ;* non quorumcumque actuum, sed *adæquatorum*, et per se primo intentorum in ratione actus ; talis enim diversitas, potentiarum diversitatem exigit, non a posteriori, sed a priori inferens eam : quoniam actus adæquatus est finis potentiæ ; et ex secundo Physicorum expresse patet quod ex fine assignare rationem et conditionem ejus quod est ad finem, est reddere causam a priori, immo potissimam causam in rebus naturalibus : quia naturalia sunt propter finem. Et propterea argumentum illud, *distinctio in principiatis non arguit distinctionem in principiis,* sophisma est accidentis : quoniam actus potentiarum non in eo quod effectus, sed in eo quod fines potentias distinguunt »[1]).

L'étude des qualités de la troisième et de la quatrième espèce ne demande qu'un mot; leur caractère matériel devrait même, à la rigueur, les faire exclure de la métaphysique.

171. Qualités de la troisième espèce. — La *passion*, troisième membre de la classification aristotélicienne, désigne toute qualité qui détermine dans le sujet un changement corporel. « In præsenti passio sumitur pro qualitate secundum quam fit alteratio »[2]). La qualité correspondante à la passion, *passibilis qualitas*, désigne ce qui contribue, soit du côté de l'agent, soit du côté du patient, à une passion sensitive.

[1]) Cajetan, In *Summ. Theol.*, I, q. 54, a. 3. Cfr. Suarez, *De anima,* lib. II, cap. 2, n. 7 et seq.

[2]) Cfr. S. Thomas, In *V Metaph.*, lect. 20.

Cajetan précise la notion en disant que les qualités de la troisième espèce désignent les actes de l'appétit sensitif et leurs causes intrinsèques ou extrinsèques. « Passio sumitur pro actu appetitus sensitivi et passibilis qualitas pro ea quæ nata est causari vel causare passionem appetitus ». Telles sont la colère, la pudeur, etc.

172. **Qualités de la quatrième espèce.** — Enfin, les qualités de la *quatrième* espèce sont la *forme extérieure* et la *figure* des corps étendus ; elles résultent des diverses dispositions que peuvent prendre les unes par rapport aux autres les parties d'un même objet : telles la *figure* d'un triangle, la forme d'un édifice, etc. [1]).

Saint Thomas appelle particulièrement l'attention sur l'importance de la figure des corps comme indice de la diversité des espèces [2]).

Personne ne songera à contester l'importance de ce caractère. En botanique et en zoologie, il est capital ; en minéralogie, il se trouve merveilleusement mis en lumière par cette loi générale de la cristallographie : à l'identité de composition chimique correspond une identité de forme primitive ; inversement, à une autre composition chimique répond une autre forme primitive.

173. **Subdivision générale des qualités.** — La qualité,

[1]) Entre la figure et la forme extérieure il y a une nuance. La figure a une signification exclusivement géométrique ; la forme y associe une idée d'esthétique. « Dicit enim figura terminationem quantitatis, seu modum illius præcise et mathematice sumptum. Forma addit quod sit dicta terminatio cum debita proportione, quasi formositate ; unde non abstrahit a sensibilibus qualitatibus, sed illis modificatur, et sic figura formata seu cum proportione facta dicitur forma ; et proprie invenitur in artificialibus, ut figura domus vel turris dicitur forma ». Joannes a S. Thoma, *op. cit.*, q. 18, art. 3.

[2]) « Inter omnes qualitates, figuræ maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet in quibus nullo certiori indicio diversitas specierum dijudicari potest, quam diversitate figuræ ». *VII Physic.*, lect. 5.

entendue dans son acception la plus générale, comprend donc quatre genres différents : L'habitude et la disposition ; la puissance opérative et son inhabilité à l'action ; les passions et leurs causes subjective ou active ; la figure et la forme extérieure.

Nous ne nous attarderons pas à une classification de détail des deux derniers genres qui ne dépassent pas les limites du monde corporel.

Les habitudes et les puissances opératives sont les unes corporelles, les autres spirituelles.

Les *habitudes* servent ou ne servent pas à l'action ; elles sont « opératives » ou « inopératives ». Parmi les dernières, citons, par exemple, la beauté physique ou morale.

Les habitudes opératives immatérielles sont intellectuelles ou morales. Aristote compte cinq habitudes intellectuelles : la sagesse, la science, l'intelligence, la prudence, l'art [1]. Les habitudes morales sont bonnes ou mauvaises : ce sont les vertus et les vices.

Les *puissances opératives* sont *actives* ou *passives*. Les unes et les autres sont *corporelles* ou *incorporelles*.

Les puissances corporelles sont vitales ou non vitales ; les premières sont végétatives — telles les puissances de nutrition, de reproduction, — ou sensitives — tels les sens soit extérieurs soit intérieurs, et l'appétit sensitif.

Les puissances incorporelles sont l'intelligence — l'intellect actif et l'intellect possible — et la volonté.

II

LA RELATION

174. Importance de la notion de relation. — Nous aurons plusieurs questions à considérer : La *relation*. — Les

[1]) Voir *Logique*, n. 73.

relations *réelles.* — Leur *fondement.* — Les diverses *relations.* — Les *propriétés* de la relation.

Cette étude a une importance réelle.

L'univers n'est pas une multitude d'atomes ou d'individus isolés, il forme un tout ordonné, dont les parties sont dépendantes les unes des autres et contribuent, par leurs mutuelles influences, à réaliser le bien général. Il réalise donc un ensemble de relations. Dès lors, la relation entre dans l'objet de la métaphysique à laquelle ressortit tout le réel.

175. La notion de relation. — Voici deux lignes AB et CD, qui mesurent chacune un mètre : elles sont *égales ;* entre elles il y a une relation d'*égalité.* — Le nombre 4 est le *double* de 2 ; 2 est la *moitié* de 4 : le double est le double de ce qui est sa moitié ; les deux termes s'opposent et en même temps s'appellent ; on les dit *corrélatifs ;* il y a entre eux une relation, un *rapport de quantité.* — Deux frères jumeaux Pierre et Paul se ressemblent trait pour trait : entre les deux il y a un *rapport de ressemblance*, *rapport de qualité.* — La vapeur d'eau actionne une machine : *rapport de causalité,* de cause efficiente à effet. — L'œil est adapté à la vision : *rapport de finalité.*

Aristote distingue les choses *absolues* — telles la substance, la qualité, la quantité — et les choses *relatives* qu'il désigne par l'expression πρός τι, c'est-à-dire se rapportant à d'autres qu'elles-mêmes. La réalité des premières catégories appartient à la substance considérée isolément ; l'être *relatif* ne peut exister ni même être conçu sans un autre être *corrélatif.* La relation appartient indivisiblement à plusieurs êtres ; lorsque l'un de ces êtres est pris à part de l'autre ou des autres, le rapport s'évanouit. La relation unit les deux termes corrélatifs et les oppose tout à la fois.

Les accidents absolus sont quelque chose, disaient les scolastiques, *aliquid ;* la relation est quelque chose vers autre chose, *aliquid ad aliquid.* Les accidents absolus sont inhé-

rents à un sujet, « habent *esse in* subjecto » ; l'être de la relation considéré comme accident est inhérent sans doute mais formellement il ne comporte qu'un *esse ad ;* la raison formelle de la relation, dit saint Thomas, est « *respectus ad alterum* », expression que nous pourrions traduire en français par celle-ci : la caractéristique du rapport est son *altérité* [1]).

« Le rapport, dit M. Boirac, est un attribut qui est, pour ainsi dire, à cheval sur deux sujets à la fois, et par cela même il se distingue de chacun d'eux »[2]).

La longueur d'un mètre est un accident absolu, inhérent à la ligne AB considérée à part ; cette longueur répétée est un accident absolu, inhérent à la ligne CD considérée à part ; mais l'*égalité* des deux lignes n'appartient qu'aux deux lignes posées l'une par rapport à l'autre. — On conçoit à part 2 unités, à part aussi 4 unités ; mais pour pouvoir dire que la première quantité est la *moitié* de la seconde, celle-ci le *double* de celle-là, il faut tenir ensemble, sous un même regard de l'esprit, les deux nombres 2 et 4.

Les attributs à raison desquels Pierre ressemble à Paul sont personnels à Pierre ; ceux à raison desquels Paul ressemble à Pierre sont personnels à Paul : mais la *ressemblance* appartient indivisiblement à Pierre et à Paul.

La vérification des rapports cités en exemple, d'*efficience*, de *finalité* est subordonnée de même à la coexistence du moteur et du mobile, — l'action de la vapeur et le mouvement de la machine, — du moyen et de la fin — l'organe visuel et l'acte de vision.

Aristote écrit : Nous appelons *relatifs*, les êtres dont nous

[1]) S. Th., *De Pot.*, q. VII, art. 9 ad 7um. Relatio aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum est relatio vel ordo. Inquantum enim est accidens habet quod sit in subjecto; non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit, quasi in aliud transiens et quodammodo rei relatæ assistens.

[2]) Boirac, *L'Idée du phénomène,* p. 174. Paris, Alcan, 1894.

disons qu'ils sont d'un autre ou vers un autre. Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτά, ἅπερ ἐστὶν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον [1]).

Il ne faut pas confondre la relation prédicamentelle avec les *rapports transcendantaux*, tels que les rapports de vérité ou de bonté. Ceux-ci enveloppent formellement dans leur concept la chose que l'on dit vraie ou bonne, et s'appliquent au surplus, à tous les êtres ; la *relation prédicamentelle*, au contraire, s'applique à un groupe d'êtres seulement et, dans son concept formel, n'inclut pas la nature du sujet sur lequel elle est fondée.

Première question : Y a-t il des relations réelles dans la nature, ou la relation n'est-elle qu'une entité logique ?

Seconde question : S'il y a des relations réelles dans la nature, en quoi consiste leur réalité ?

176. Il existe des relations réelles. — La conception idéaliste de la relation. — Certes, il y a des relations qui sont totalement le fruit de la pensée. Je réfléchis sur le contenu de ma conscience et sur la manière dont elle me représente les objets, je mets des relations entre des entités de raison : ces relations sont *logiques*. Telle est la relation entre l'être et le non-être, telle encore la relation de subordination entre le genre et l'espèce. De ce chef, S. Thomas oppose le prédicament de la relation à tous les autres prédicaments. On ne peut en aucune manière parler d'une quantité, d'une qualité, d'une substance, etc. de raison. La relation seule peut être purement logique [2]).

[1]) *Categ.*, V, 1.

[2]) Solum in his, quæ dicuntur ad aliquid inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum utpote quando

Mais la pensée réfléchie est précédée de la perception directe : les notions d'être, de non-être, de genre et d'espèce sont postérieures à la perception des individus. Entre les individus que je perçois, n'y a-t-il aussi que des relations logiques, ou existe-t-il entre eux, indépendamment de ma pensée, des relations réelles ?

La relation *réelle* existe antérieurement à toute opération de l'intelligence ; l'intelligence l'aperçoit dans la nature, elle ne l'y met pas.

Saint Thomas la définit : « Habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique » [1]).

Incontestablement, il y a de ces relations dans la nature.

Que nous y pensions ou non, deux longueurs d'un mètre réalisées dans la nature *sont* égales ; entre elles, *il existe* un rapport d'*égalité;* une longueur d'un mètre et une autre d'un mètre et vingt centimètres, *sont* inégales ; entre elles *il existe* un rapport d'inégalité. — Dans le développement de l'embryon, divers stades précèdent la formation des *trois feuillets germinatifs ;* les feuillets eux-mêmes précèdent la différenciation des tissus et la formation des organes ; cet *ordre de succession est réel :* l'observateur le constate, aucun artifice de la pensée n'est capable de le renverser. — Les deux frères jumeaux *se ressemblent réellement.* — Le mouvement de la

aliquæ res secundum suam naturam invicem ordinatæ sunt, et hujusmodi relationes oportet esse reales. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid est tantum in apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum. *Quodl.*, IX, art. 4.

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 13, a. 7. Ailleurs, saint Thomas s'exprime en ces termes : « Respectus ad aliud aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et ad invicem inclinationem habent ; et hujusmodi relationes oportet esse *reales*... Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri : et tunc est relatio *rationis tantum,* sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus ». *Summ. Theol.*, Iª, q. 28, a. 1.

machine *dépend réellement* de l'action de la vapeur. — L'œil est fait de façon à recevoir la lumière, et la lumière de façon à pénétrer dans l'œil : ces deux choses sont *réellement* à la mesure l'une de l'autre.

La famille, la société, soit civile, soit religieuse, ne sont pas un assemblage de personnes qu'il est loisible d'appeler arbitrairement père, mère ou enfants; chefs ou sujets : il y a entre les divers membres d'une même société familiale ou publique des relations *réelles*, dont l'ordre ne saurait être supprimé ou interverti sans ruiner de fond en comble la société elle-même.

Donc il n'existe pas seulement dans la nature des perfections absolues, inhérentes intrinsèquement à un sujet à part : les êtres, avant que nous les connaissions, sont ordonnés les uns par rapport aux autres, bons les uns pour les autres; cet ordre que la nature *réalise* est un ensemble de relations *réelles*.

Saint Thomas dit excellement :

« Perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam ; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit ; huic etiam ordini comparat philosophus ordinem universi. Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ordinatur ad aliud »[1]).

D'après la conception idéaliste, la relation serait une catégorie subjective de l'esprit ; elle n'apparaîtrait dans les phénomènes qu'au moment où l'esprit l'y introduit et parce que l'esprit l'y introduit. « Les lois, dit Kant, n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes eux-mêmes n'existent en soi; les premières sont relatives au sujet d'inhérence des phénomènes, en tant qu'il est doué d'entendement

[1]) *De potentia Dei,* q. 7, art. 9.

tout comme les seconds sont relatifs au même sujet, en tant qu'il est doué de sensibilité » [1]).

« Deux sensations étant données, dit Stuart Mill, elles sont simultanées ou successives ; et cette alternative est commandée par la nature de nos facultés » [2]).

Ces paroles cachent une équivoque et renferment une erreur.

Voici l'équivoque : Sans doute, la relation n'existe pas *pour nous ;* en d'autres mots, *nous ne la connaissons pas*, aussi longtemps que nous n'en saisissons pas les deux termes et que nous n'en apercevons pas le fondement : mais il y a des relations dont les termes et le fondement sont antérieurs à la pensée et, par conséquent, ne sont pas son œuvre.

En second lieu, l'interprétation idéaliste de la relation réelle a contre elle, outre les arguments qui militent contre l'idéalisme en général, une difficulté spéciale que M. Boirac expose très bien en ces termes : « Chaque rapport appartient à un couple dont les deux moitiés s'excluent réciproquement. Donc, envisagée dans l'esprit même, la catégorie est ambiguë, bilatérale : elle pose simplement une alternative. « Deux » sensations étant données, dit Stuart Mill, elles sont simul- » tanées ou successives ; et cette alternative est commandée » par la nature de nos facultés ». Fort bien ; seulement il reste à savoir pourquoi nous appliquons en chaque cas particulier l'une des deux faces de la catégorie plutôt que l'autre. Ainsi, deux phénomènes étant donnés, nous les jugeons semblables ; l'un des deux étant donné avec un troisième, nous les jugeons différents. Si la faculté de juger du semblable et du différent est une loi constitutive de l'esprit, les applications particulières de cette faculté ne sont-elles pas réglées par les objets mêmes ? Nous voilà, ce semble, revenus à l'hypothèse que

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Die transc. Analyt., I. Band, II. Hauptst., II. Abschn., § 26.

[2]) *Système de Logique,* liv. I, ch. III, § 10.

nous rejetions tout à l'heure : celle d'un fondement objectif des rapports impliqués dans les phénomènes eux-mêmes, lequel, par son conflit avec la structure propre de l'esprit, déterminerait subjectivement l'apparition des rapports » [1]).

Où gît la réalité de la relation réelle?

177. Où gît la réalité de la relation réelle ? — La relation est une manière d'être qui appartient indivisiblement à deux termes ; la relation *réelle* est une manière d'être qui *réellement,* c'est-à-dire indépendamment de la pensée, appartient indivisiblement à deux termes.

La relation réelle a un fondement dans la nature, par exemple, une même étendue commune à deux grandeurs ; un même ensemble de qualités chez deux sujets distincts ; la dépendance d'un effet à l'égard de sa cause; la subordination d'un moyen à sa fin.

Mais la réalité de la relation se confond-elle avec la réalité de son fondement, c'est-à-dire avec les réalités absolues des termes corrélatifs?

1° Voici deux corps situés l'un en A, l'autre en B. Entre les deux, il y a une relation de distance.

La relation de distance se confond-elle avec les entités des deux corps distants?

Non. La distance repose sur des points distants, mais ne s'identifie pas avec eux. Supprimez le corps B, le corps A restera absolument ce qu'il est. Supprimez le corps A, le corps B restera aussi ce qu'il est. Mais supprimez soit le corps B, soit le corps A, dans les deux cas la relation de distance disparaît. La distance est donc autre chose que les réalités absolues des termes entre lesquels la relation existe.

Mais, dira-t-on, qu'est cette autre chose, sinon une entité, absolue elle-même, soit une substance subsistant en soi, soit un accident inhérent à une substance ? Il n'y a rien de réel

[1]) Boirac, *Ouv. cit.*, p. 181. Cfr. *Critériologie générale,* livre IV.

qui ne soit substance ou accident. Dès lors, de quoi sert-il d'ajouter aux réalités absolues des termes, une entité absolue nouvelle ?

Il y a dans cette objection une équivoque.

Oui, toute entité absolue est substance ou accident et la réalité de la relation ne comprend pas d'autre entité *absolue* que celle des termes — substance ou accident — rapportés ou rapportables l'un à l'autre.

Aussi la réalité de la relation réelle n'est-elle pas un absolu.

S'ensuit-il qu'elle n'est rien ?

L'affirmer *a priori* serait préjuger arbitrairement ce qui est en question.

Au contraire, l'examen attentif de la relation fait voir que, pour n'être pas une réalité absolue, elle n'en est pas moins quelque chose : la relation, *comme telle,* fait abstraction de ce que sont à un point de vue absolu, les termes de la relation ; elle ignore même s'ils sont subsistants en eux-mêmes ou inhérents à autrui ; elle consiste uniquement en *ce qu'un* des termes corrélatifs *est pour l'autre.* Les prédicaments absolus — substance, quantité, qualité — sont *quelque chose*, *aliquid ;* le prédicament relatif est *pour quelque chose*, *ad aliquid.* La substance subsiste *in se ;* l'accident absolu existe *in alio ;* la relation est *ad aliud.* « Perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei *ad* aliam... Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo *relatio* quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas *unum ordinatur ad aliud* [1]).

2° De fait, la connaissance d'une relation n'est-elle pas à elle seule instructive ?

On m'annonce deux personnes, un père et son fils. Je ne

[1]) *De potentia,* q. 7, art. 9.

les ai jamais vus ; j'ignore s'ils sont grands ou petits, bons ou mauvais, de race blanche ou de race noire ; leurs qualités et leur nature me sont inconnues et ce que l'on me dit d'eux, — que l'un est père et l'autre son fils — me laisse ignorant à ce sujet.

S'ensuit-il que l'information que l'on me donne ne me renseigne en rien sur la réalité ? Au contraire, sachant que l'une de ces deux personnes est père et l'autre son fils, j'apprends, d'abord, qu'il y a entre elles une relation d'origine, de principe à principié, κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν. J'apprends, ensuite, que les deux sujets que l'on me présente sont de même nature : car, par définition, la génération suppose une communauté de nature entre le générateur et l'engendré. Cependant, la relation basée sur la génération ne me dit pas *quelle* est la nature commune aux deux vivants dont l'un engendre et dont l'autre est engendré.

La relation me révèle donc une réalité distincte de la nature des termes corrélatifs ; la première est connaissable indépendamment de la connaissance de la seconde et, dès lors, ne se confond pas avec elle [1]).

[1]) Le mystère de la Trinité consiste dans une pluralité de relations au sein de l'unité de la nature divine. A la raison superficielle qui croit à une contradiction, la théologie répond : Vous confondez des notions irréductibles l'une à l'autre ; vous concluez d'une différence *relative* à une diversité *absolue*. C'est un paralogisme.

La Trinité des personnes divines est constituée par des relations d'origine et non par une diversité de nature.

De pures relations d'origine, tout en opposant mutuellement leurs termes, n'établissent par elles-mêmes aucune opposition, aucune distinction entre les natures ou les qualités de ces termes Le concept de relations d'origine et le concept de nature sont deux concepts irréductibles. On ne peut passer de l'un à l'autre, on ne peut juger directement de l'un par l'autre. Lorsque l'on a bien compris cette irréductibilité, on n'est plus tenté de voir une subordination de nature dans la hiérarchie des personnes divines, et l'on concoit que le nombre puisse affecter les relations sans affecter la substance de l'Être divin.

Les Ariens proposaient ce dilemme : « Père » est un nom de substance ou un nom d'opération. Dans le premier cas, le Fils qui n'est pas le Père

3º Aussi avons-nous vu Aristote assigner une place à part, dans sa nomenclature des dix catégories, à la relation πρός τι. Les théologiens qui ont le plus approfondi la notion de relation, parce qu'ils avaient à défendre contre les hérésies d'Arius, d'Eunomius, de Sabellius la Trinité des personnes divines en une même nature, notamment saint Augustin et saint Grégoire de Nazianze ; plus tard, saint Thomas d'Aquin et ses commentateurs les plus autorisés, Cajetan, le Ferrarais, Capréolus, ont vu dans la relation autre chose que la réalité de son fondement. Il y a, disent-ils, dans la nature, outre l'*esse in* propre aux entités absolues, un *esse ad*, réel lui-même, propre aux rapports réels.

De fait, on peut invoquer en faveur de cette interprétation, outre certains passages déjà cités de saint Thomas, le suivant qui paraît significatif :

« Relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta ; ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus... Secundum igitur hanc positionem, sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei... Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens ; nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta. Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus prædicamenti »[1]).

n'a pas même substance que lui. Dans le second cas, terme d'une opération, il est une création. « Votre dilemme serait embarrassant, répond saint Grégoire, s'il n'y avait pas un troisième membre à la disjonctive. Apprenez donc, grands sages, que le mot *père* n'est ni un mot de substance ni un mot d'opération, mais *un nom d'état et de relation entre celui qui est le père et celui qui est le fils :* σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. Et comme parmi nous ces expressions dénotent même sang et même famille, τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον, de même en Dieu elles déclarent la communauté de nature entre celui qui engendre et celui qui est engendré ». Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, § 16, cité par de Regnon, *Études sur la Trinité,* I, p. 76. Paris, Retaux, 1892.

[1]) *De potentia,* q. 7, art. 9.

Mais, dira-t-on, cette façon d'interpréter les relations réelles n'est-elle pas un abus du réalisme ?

Lorsqu'une barre de fer longue d'un mètre se trouve en présence d'une seconde barre longue d'un mètre, la longueur d'un mètre qui leur est commune n'est-elle pas à elle seule la raison suffisante de leur égalité ?

On répond que la longueur, étant un accident absolu, ne rend pas raison de la relativité.

Mais l'entité relative que l'on voudrait ajouter à la première, ne réside-t-elle pas dans les termes de la relation ? Du coup, n'est-elle pas un accident inhérent à un sujet, donc une entité absolue ? Voilà que la difficulté reparaît entière.

Elle est même renforcée, car, cette fois, l'entité absolue est donnée comme raison formelle de la relativité.

Non, la relation n'ajoute, semble-t-il, aux termes corrélatifs qu'une chose : leur *comparabilité.*

Cette interprétation, qui nous avait d'abord paru satisfaisante, ne l'est pas.

Rendre raison de la réalité de la relation par la comparabilité des termes corrélatifs, c'est expliquer *idem per idem.* La comparabilité ne crée pas la relation, elle la présuppose. Deux termes sont comparables, à raison d'un caractère qui leur est commun. Quel est ce caractère ? Ce quelque chose qui unit les deux termes et les oppose à la fois, qui s'appuie aux deux termes absolus sans s'identifier avec eux, c'est la réalité de l'être relatif. Partout où un pareil être relatif est donné dans la nature, deux termes sont comparables ; la comparaison qu'ils font naître dans l'esprit est l'expression — et non la cause — de leur relation réelle.

Voici la formule succincte qui semble harmoniser le double point de vue, absolu et relatif, de la relation réelle.

Il n'y a point de relation réelle sans un absolu sur lequel elle *se fonde,* d'où elle émerge.

Mais, en elle-même, *formellement*, la relation réelle n'est point un absolu, attendu que, formellement, par définition, elle est une « *altérité* », que l'école appelle un « *esse ad* ».

Cependant, l'altérité ou le « esse ad » de la relation réelle *résulte* réellement d'un « esse *in* » absolu, accidentel, et ainsi s'explique l'appartenance de la relation à l'objet de la métaphysique.

La relation réelle de paternité suppose les termes corrélatifs de père et fils : elle résulte du fondement absolu qu'est la génération et est inhérente au sujet : père.

Ces deux notions : *esse ad* et *esse in* de la relation réelle sont deux façons inadéquates de nous représenter une seule et même réalité qui tout entière est *ad* et tout entière *in*. Ces notions ne sont donc pas dans le rapport de puissance à acte, d'essence à existence, comme une vue superficielle pourrait le faire croire. Le *esse ad* d'une relation réelle prédicamentelle est tout entier *in*, inhérent ; la relation réelle n'est pas réelle formellement par son *esse ad*, mais par son *esse in*. Il faut donc poser un *esse in relatif*. A côté d'accidents absolus, il faut poser des accidents relatifs.

Il y aurait contradiction à affirmer que le fondement de la relation — un absolu, *esse in absolu* — devient une relation réelle ; il n'y en a pas à prétendre que de cet *esse in absolu*, résulte un *esse in*, *un accident relatif*. Cet accident est distinct dans chacun des termes de la relation réelle ; la paternité par exemple n'est pas la filiation, bien que l'une et l'autre comportent essentiellement les deux termes : père et fils [1]).

[1]) Le P. Billot observe justement : « Cave ne concipias hæc duo tamquam se habentia ad invicem eo modo quo potentia se habet ad actum, puta essentia ad esse non secus ac si *esse ad* signaret essentiam relationis realis, et *esse in* ejus existentiam. Hoc enim verum non est, quia esse aliquid cui competit existere *in* subjecto profecto ingreditur essentiam relationis realis in quantum realis est. Neque etiam, generatim loquendo, concipi debet *esse ad* et *esse in* per modum duorum componentium, quia nec est ibi compositio physica, puta materiæ et formæ,

178. Les relations : leur classification, leurs fondements. — A un point de vue *accidentel*, les relations se divisent en relations *mutuelles* et relations *non mutuelles* ou *unilatérales.*

La relation est *mutuelle* lorsque les deux termes ont l'un vis-à-vis de l'autre une relation de même ordre, c'est-à-dire des deux côtés réelle ou des deux côtés logique. La paternité et la filiation, les relations entre le genre et l'espèce sont des relations mutuelles, les unes réelles, les autres de raison.

La relation est *unilatérale*, *non mutuelle* lorsque, d'un seul côté, il y a une relation réelle proprement dite : de la créature au Créateur, de la sensation à son objet il y a relation réelle unilatérale. La créature dépend essentiellement du Créateur, la sensation, de la chose sensible ; mais l'inverse n'est pas vrai : Dieu ne dépend pas de ses créatures, ni la chose sensible de la sensation.

A un point de vue *essentiel*, c'est-à-dire en partant du fondement des relations, celles-ci se répartissent en trois

nec compositio metaphysica, puta generis et differentiæ. Si enim de *compositione* ageretur, sive realis illa esset sive rationis tantum, haberemus unionem partium vel quasi partium, quarum singulæ ex sibi propriis afferrent realitatem, sicut videre est in omnibus compositionum modis. Unde consulto dixi distinguendas esse *duas notas,* id est duos inadæquatos aspectus unius simplicis atque incompositæ essentiæ realis quæ tota est *ad* et tota *in,* tametsi conceptus *ad,* ex hoc quod dicit *ad,* non involvat conceptum *in* qui solus est ratio realitatis in iis quæ dicuntur ad alterum. Quippe *esse ad* non explicat rationem entis realis, nisi quia et in quantum est *in* substantia vel per inhærentiam — in relationibus creatis — vel per identitatem — in relationibus divinis ». *De Deo uno et trino,* edit. 4a Romæ ex typogr. polygl., p. 381. Cfr. S. Thomas, I, dist. 26, art. 2, ad 3um. *Quodl.* IX, art. 4 : « Quamvis *ad aliquid* ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura. Habet autem relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem causat ».

Le fondement réel, absolu, est la cause *radicale* d'où doit résulter *formellement* une relation réelle en elle-même, non à raison de sa note *ad,* mais de sa note *in.*

groupes, selon que l'on prend pour base de division : 1° l'unité et le nombre ; 2° l'action et la passion ; 3° la mesure et la chose mesurée.

La *mesure* peut fonder une relation : Ainsi les puissances se mesurent sur leur objet et sont spécifiées par lui.

Le couple *action et passion* peut être la base suffisante d'une relation réelle, car le patient est formellement dépendant de l'action qui le modifie, et l'agent, à son tour, peut bénéficier de l'action. Ainsi, entre le père et son fils, la relation réelle est double ; il y en a une du fils au père, attendu que le fils tient de son père la vie ; il est permis de dire qu'il y en a une aussi du père à son fils, car le père se continue dans son fils : la génération perpétue, en effet, le type spécifique et, en ce sens, perfectionne le générateur.

Entre action et passion il y a donc le « esse ad », l'altérité, essentielle à la relation.

Au contraire, la substance, la qualité n'ont pas esentiellement ce caractère relatif. Pour établir des relations entre des substances ou des qualités — relations d'identité ou de diversité, de ressemblance ou de dissemblance — il faut ajouter aux substances et aux qualités l'attribut de quantité, l'unité ou le nombre. La relation d'identité repose, en effet, sur l'unicité de substance ; la diversité, sur une pluralité de substances. La ressemblance suppose l'unité dans la qualité, la dissemblance suppose la pluralité dans la qualité.

Nous avons dit que l'action et la passion *peuvent être* la base d'une relation *réelle* proprement dite ; elles ne le sont pas toujours.

Ainsi, les actes de sensation, d'intellection sont le fondement d'une relation réelle chez le sujet de la sensation ou de la pensée, mais la chose sentie ou intelligée n'a avec le sujet sentant ou intelligent qu'une relation de raison.

Les actions que les scolastiques appellent « univoques » — celles dont l'effet est de même nature que la cause — perfec-

tionnent en un certain sens l'agent aussi bien que le patient ; elles fondent donc une relation réelle réciproque. Mais les actions « équivoques » — celles dont l'effet est d'une nature inférieure à celle de la cause — ne sont pas pour l'agent un principe perfectif et, par suite, la relation qu'elles fondent, réelle d'un côté, est logique de l'autre.

Toutefois, à un autre point de vue, une action quelconque peut être le fondement d'une relation réelle : le fait se vérifie chaque fois qu'une action est formellement subordonnée à l'action d'un agent supérieur.

Les relations du Créateur aux créatures, fait remarquer saint Thomas, sont réelles dans les créatures, mais, considérées du côté de Dieu, elles sont de raison [1]).

[1]) Nous ne résistons pas au plaisir de citer *in extenso* cette belle page de la *Somme Théologique :*

« Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo ; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quædam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique ; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi ; nam quantitas est in utroque extremorum : et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum : et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis ; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile ; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res ; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi ; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum ratio-

Chacun de ces *genres* de relations — basées respectivement sur *la quantité et la proportion*, sur *l'action et la passion*, sur *la mesure* — se subdivise : Ainsi, le premier genre comprend des relations d'égalité et d'inégalité, de ressemblance et de dissemblance, de convenance et de diversité, de proportion, telles que le double et la moitié, le carré, le cube, etc.

Le second genre comprend les relations de cause à effet en prenant les termes *cause* et *effet* dans toute leur généralité, de manière qu'ils embrassent les causes efficiente et finale ; il comprend en outre les relations qui résultent du jeu des causes : telles les relations d'action et de réaction, de mouvement, de changement, de rapprochement et d'éloignement, etc.

Le troisième genre comprend les multiples relations qui ont pour point d'appui la *mesure*, soit comme *objet*, soit comme *modèle*. A leur *objet* se réfèrent les puissances, les habitus, les actes ; les puissances, à leur tour, sont actives ou passives, elles sont cognitives ou appétitives ; celles-ci ont un objet sensible — visible, tangible, etc. — ou un objet intelligible, etc. Au *modèle*, à l'*idéal* se réfèrent ses multiples imitations ou reproductions [1]).

179. Propriétés des termes de la relation. — Les propriétés des termes relatifs sont leur *réciprocité*, leur *simultanéité dans la nature* et leur *simultanéité logique*.

nem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 20, quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

» Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso ; manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum ». *Summ. Theol.*, Iª, qu. 13, art. 7. Cfr. *De potentia*, q. 7, art. 10.

[1]) Cfr. Jean de S. Thomas, *Logica*, II, 6, q. 17, art. 7.

1° *Réciprocité.* — « Tous les relatifs, écrit Aristote, s'appliquent à des choses réciproques : ainsi l'esclave est dit esclave du maître ; et réciproquement, le maître est maître de l'esclave. Le double veut dire le double de la moitié ; la moitié est la moitié de ce qui en est le double ; plus grand est plus grand que ce qui est plus petit ; plus petit est plus petit que ce qui est plus grand, et ainsi du reste. Il peut se faire, cependant, que la relation réciproque ne s'applique pas aux deux termes dans le même sens. Ainsi, la science est la science *de* ce qui est su, et ce qui est su est su *par* la science : la sensation est la sensation *de* l'objet senti, et l'objet sensible est senti *par* la sensation.

... Mais il est à noter que, parfois, cette réciprocité des relatifs cesse d'être apparente quand on ne fait pas une application exacte des mots »[1]).

2° *Simultanéité dans la nature.* — Lorsqu'il y a, dans la nature, une relation réciproque proprement dite[2]), les deux termes sont donnés simultanément : « Le double et la moitié existent à la fois ; la moitié existant, le double existe aussi ; le maître existant, l'esclave existe ; l'esclave existant, le maître existe, et ainsi de suite. Par contre, supprimez le double, il n'y a plus de moitié ; supprimez la moitié, il ne reste plus de double, et ainsi de suite »[3]).

3° *Simultanéité logique.* — Nous entendons sous ce nom, à la suite d'Aristote, la propriété en vertu de laquelle les termes corrélatifs sont connaissables en même temps, au double point de vue de leur essence et de leur existence »[4]).

On ajoute souvent que les termes relatifs possèdent deux autres « propriétés » : ils ont des contraires, dit-on, et sont susceptibles de plus et de moins. Mais ces caractères ne sont pas véritablement des propriétés, car ils ne conviennent ni à tous les relatifs ni aux relatifs seuls. Aristote, du reste, l'avait soigneusement noté ; ces attributs conviennent à certains

[1]) Aristote, *Categ.*, V, 8.

[2]) « Quæcumque relativa, écrit Cajetan, si proprie et vere et secundum eamdem rationem assignentur, simul natura sunt. Sed quædam relativa non sunt simul natura quia non sunt proprie assignata, ut scibile et scientia, scibile et sensus ». *In lib. prædicam.*, cap. 3. On trouvera là la preuve des deux propositions dans lesquelles l'éminent commentateur résume la pensée d'Aristote.

[3]) Aristote, *Categ.*, V, 16.

[4]) Cfr. Aristote, *loc. cit.*, et Cajetan, in h. l.

termes relatifs envisagés matériellement, mais ils n'appartiennent pas à la relation envisagée formellement [1]).

180. La doctrine de la relativité dans la philosophie moderne. — Dans la métaphysique aristotélicienne, l'être relatif forme une catégorie à part et s'oppose à d'autres catégories qui visent un objet à l'état absolu. D'après cette philosophie, la pensée humaine saisit donc tantôt l'absolu, tantôt le relatif. Mais le relatif ne peut être le premier objet de la connaissance, car toute relation présuppose deux ou plusieurs termes entre lesquels l'intelligence aperçoit ou crée une relation : lorsque la relation est réelle, l'intelligence l'aperçoit ; lorsqu'elle est logique, l'intelligence l'introduit.

Or, nombreux sont aujourd'hui les philosophes qui refusent à la pensée toute perception de l'absolu. La connaissance, disent-ils, est essentiellement relative.

Cette affirmation érigée en principe s'appelle le *principe de la relativité de la connaissance*, la *doctrine de la relativité*, le *relativisme.*

La doctrine de la relativité, à raison de ses origines historiques, appartient à la philosophie critique plus encore qu'à l'ontologie : cependant l'objet qu'elle met en cause, l'absolu, appartient à la métaphysique ; il ne semble donc pas que nous puissions nous en désintéresser complètement ici.

Nous nous sommes demandé à quel endroit du traité la confrontation de l'absolu et du relatif trouverait le mieux sa place. Serait-ce dans l'un des chapitres suivants, le chapitre III, où nous nous proposons de mettre en parallèle l'être contingent et l'Être nécessaire, l'être fini et l'Être infini ? Oui, si l'absolu ne désignait que l'Être nécessaire et infini, mais il sert aussi à désigner les êtres contingents et finis.

Serait-ce dans le présent chapitre consacré à l'examen des diverses catégories de l'être ? Mais l'absolu, au sens imprécis

[1]) Cfr. Aristote, *loc. cit.*, et Cajetan, in h. l.

qu'y attachent les relativistes, n'appartient exclusivement à aucune des dix catégories.

Nous avons donc pris le parti de faire de l'étude de l'absolu une sorte de transition entre le chapitre I, que nous terminons, et les chapitres suivants.

Avant tout, qu'est-ce que l'absolu ?

181. La notion de l'absolu. — Emploi équivoque des termes « absolu » et « relatif ». — *Absolu*, en latin *absolutum* (composé de *ab* et de *solvo ; solvo* vient de *luo* « délier », — λύω, précédé du préfixe *se*, lequel a changé son *e* en *o*) signifie étymologiquement *délié*, *dégagé de liens*. D'après cela, *absolu* signifie donc ce qui n'est pas lié à autre chose, ce qui se suffit. Par contre, le *relatif* est ce dont le sort est lié à autre chose, ce qui ne se suffit pas.

Au point de vue ontologique, l'*absolu* est ce qui se suffit à soi-même pour exister [1]), le *relatif* est ce qui existe dépendamment d'autre chose.

Au point de vue de la connaissance, l'*absolu* est ce qui se suffit à soi-même pour être conçu ; le *relatif* est ce dont la connaissance dépend de la connaissance d'autre chose.

Voilà une première distinction, *fondamentale*, entre l'absolu et le relatif *métaphysiques* et l'absolu et le relatif *logiques.*

Au point de vue métaphysique, qui est manifestement antérieur au point de vue critériologique, quel est l'ordre de succession des notions de relatif et d'absolu ?

A l'époque de son premier développement, l'intelligence perçoit successivement plusieurs objets plus ou moins semblables, plus ou moins différents, mais elle ne voit pas

[1]) On s'explique sans trop de peine que, de cette première signification en soient sorties d'autres : *absolvere* signifie payer ses dettes, absoudre ; *absolutio*, acquittement, absolution, perfection ; *absolu*, ce qui est achevé, complet, parfait.

On peut lire à propos de l'emploi équivoque des mots *absolu* et *relatif*, Fonsegrive : Certitude et Vérité, *R. de philosophie*, 1908.

tout de suite *en quoi* ils sont semblables et *en quoi* ils sont différents. Il faut pour apprendre à discerner les choses un travail continu de comparaison.

De même les événements dépendent d'autres événements ; mais, de prime abord, nous les observons sans remarquer leur dépendance. Plus tard, à mesure que nous les considérons de plus près et que nous les comparons les uns aux autres, nous remarquons qu'ils sont *dépendants* ou *indépendants*. Pour germer et arriver à maturité, la semence a besoin du sol, de la pluie, de la lumière solaire, tandis que ni le sol, ni la pluie, ni la lumière solaire n'ont besoin de la semence. Lorsqu'un courant d'eau actionne une turbine, le mouvement de la turbine dépend du courant, celui-ci ne dépend pas de la turbine.

Au premier stade, nous percevons donc les choses : ces choses qui n'existent point sans relations, nous les voyons à part de leurs relations ; sans avoir conscience, d'ailleurs, que nous nous les représentons absolument.

A mesure qu'il considère ensemble les choses et les événements, l'esprit aperçoit entre eux des rapports d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de dissemblance, d'identité ou de diversité, d'antériorité ou de postériorité, de succession ou de simultanéité, d'action et de dépendance, mais cette première perception de rapports est *directe*. L'esprit connaît le *relatif*, mais n'en saisit pas encore la *relativité*.

La notion de relativité demande un effort de *réflexion*. Après que l'esprit a appris à saisir, d'une part, des choses et des événements, d'autre part, leurs rapports, il peut comparer les premiers aux seconds et *réflexivement* les oppose.

A partir de ce moment, il conçoit l'absolu *comme absolu* et le relatif *comme relatif*.

Puis, aux choses ou aux événements, il applique les notions de relatif ou d'absolu, selon qu'ils dépendent ou ne dépendent pas d'autres choses ou d'autres événements.

Nous appelons *relatif* ce dont l'existence dépend d'autre chose — telle, la germination de la semence qui dépend du sol, du soleil, de la pluie ; tel encore, le mouvement de la turbine qui dépend du courant ; nous appelons *absolu* ce que, par négation, nous opposons au relatif, ce qui existe ou est censé exister sans dépendre d'autre chose : le sol, le soleil, la pluie ne dépendent pas de la germination de la semence ; le courant d'eau ne dépend pas de la turbine.

Mais, la notion de l'absolu étant négative, une chose qui, à un point de vue, est absolue, peut ne l'être pas à un point de vue différent.

Ce qui, à un premier moment, est considéré comme indépendant d'autre chose, sera peut-être, ensuite, reconnu dépendant soit de cette chose même, soit d'une autre chose. La pluie qui féconde le germe ne dépend pas du germe qu'elle féconde, mais elle dépend de la vapeur d'eau dont elle a été formée par condensation. Le courant d'eau ne dépend pas de la turbine, mais il dépend de la chute des pluies, de la formation du lit du fleuve ; la pluie dépend de l'évaporation des océans, celle-ci de la chaleur solaire, la chaleur solaire des combustions chimiques qui l'engendrent, et ainsi nous sommes amenés à remonter de relatif en relatif, sans que l'expérience nous autorise à nous arrêter jamais.

Ainsi, tel sujet d'une relation — telle grandeur déterminée, sujet d'une relation d'égalité — comparé à la relation, *est absolu ;* mais, à un autre point de vue, il est un attribut accidentel essentiellement *en rapport avec* une substance : il est *relatif ;* par rapport à lui, la substance est l'*absolu.*

La substance est *absolue*, en ce sens qu'elle ne dépend point d'un sujet d'inhérence : mais elle n'est pas absolue dans le sens spinoziste ; au contraire, elle dépend d'une cause efficiente antérieure ; elle est *ens in se*, mais elle n'est pas *ens a se ;* considérées dans leur origine, les substances que nous révèle l'expérience sont toutes des êtres *relatifs*.

En métaphysique, la *relativité* est la condition essentielle d'existence de tout ce qui nous entoure et de nous-mêmes. Kant a raison de soutenir que la chaîne des existences conditionnées nous oblige à concevoir un *Inconditionné*, un *Absolu*, dont la chaîne doit essentiellement dépendre. Nous montrerons, au surplus, en théodicée, que l'*Inconditionné* n'est pas seulement un objet inévitable de pensée, mais un Être existant de par lui-même : un absolu ontologique.

Le relativisme est donc vrai, universellement vrai, en tant qu'il s'applique aux choses d'expérience.

Mais les relativistes attachent aujourd'hui à leur doctrine une signification surtout critériologique.

182. La doctrine de la relativité au point de vue critériologique. — Formes diverses du relativisme. — Voici l'idée commune à tous les relativistes : Nous ne connaissons que le relatif.

Le relativisme est chez quelques-uns *en opposition* directe *avec la métaphysique ;* mais, chez la plupart, il a une signification *psychologique* et *critériologique.*

1° Pour *Auguste Comte*, le « relatif » c'est le « positif ». « Dans « l'état théologique » l'homme dirige essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues »[1]. « L'état métaphysique » ne diffère pas essentiellement de l'état théologique ; seulement, dans cet état intermédiaire, l'esprit humain remplace les divinités par des forces et des entités distinctes des corps, mais qui leur sont inhérentes.

Enfin, à « l'état positif », l'esprit renonce définitivement à rechercher l'absolu ou les causes dernières, imperceptibles à l'observation ; il se contente de rechercher les « lois posi-

[1]) *Cours de philosophie positive,* I, 4.

tives », c'est-à-dire les rapports de similitude et de succession que l'expérience permet de découvrir. L'idéal de la connaissance positive serait atteint, suivant Comte, si tous les phénomènes pouvaient être rattachés à une seule loi positive générale, telle, par exemple, la gravitation universelle.

Ce sont les mathématiques qui nous enseignent, suivant Comte, cette première règle de la méthode : *Tout est relatif.* Les mathématiques ont, en effet, pour objet de « déterminer les grandeurs les unes par les autres, d'après les relations qui existent entre elles »[1]).

En résumé, la doctrine de la relativité n'est, chez Comte, qu'une expression de son positivisme.

2° Chez *Locke* et chez de nombreux *psychologues anglais*, la relativité est une loi de la connaissance. « Connaître, dit Locke, c'est percevoir l'accord ou le désaccord de deux idées ». « Penser, écrit Max Müller, c'est combiner : or, combiner deux choses, c'est les séparer des autres ; penser c'est donc unir et séparer, ou, suivant le mot de Hobbes, c'est faire une addition ou une soustraction »[2]).

Alexandre Bain ouvre sa *Logique déductive* par cette suite de propositions :

Pour que le sujet éprouve un sentiment, il faut qu'il y ait un changement dans l'impression ; d'où il résulte que tout sentiment est bilatéral. C'est *la loi* de la distinction ou *de la relativité.* Ainsi, par exemple, une sensation permanente du toucher, ou un son monotone cessent promptement d'être sentis.

Par contre, toute modification brusque nous excite et nous stimule : le premier rayon de soleil au sortir de l'obscurité, la première gorgée d'eau qui nous désaltère, voilà les phénomènes qu'accompagne le degré le plus élevé de la conscience.

De même, *l'acte de connaître contient toujours deux choses :* Nous connaissons la chaleur, parce que nous venons d'éprouver le froid ;

[1]) *Ouv. cit.*, I, 129-130. Cfr. H. Spencer, *First Principles,* ch. IV, The relativity of all knowledge.

[2]) *Science of thought,* pp. 1-2.

la lumière, parce que nous sortons des ténèbres ; le haut, par opposition avec le bas.

Toute connaissance absolue est une chimère ; nous ne connaîtrions pas le « mouvement », si nous étions incapables de connaître le « repos ». Comment saisir ce qu'on entend par une ligne *droite*, si l'on n'a pas vu une ligne courbe ou brisée ?

Connaître un fait, c'est à la fois le distinguer de tous les faits différents, et l'accorder ou l'identifier avec tous les faits semblables.

3e Enfin et surtout, la doctrine de la relativité est érigée par Kant, par Hegel, en Allemagne ; en France, par Renouvier ; en Angleterre, par Sir William Hamilton, par Mansel, par Herbert Spencer en théorie générale de la connaissance.

Personne n'a poussé le principe de la relativité plus loin et avec plus de vigueur que Renouvier ; le néo-criticiste français trouve Kant trop réaliste, il répudie sa distinction fameuse entre le phénomène et la chose-en-soi.

« En prouvant, écrit-il, que la représentation n'implique rien qu'elle-même et ses propres éléments, liés comme elle les lie, j'ai prouvé aussi que ce qu'on croit pouvoir poser à part de toute représentation n'est encore posé que représentativement ; j'ai donc prouvé que les représentations seules sont données et que dès lors les choses en soi n'existent pas, si ce n'est que les représentations se nomment ainsi.

Quand je dis « n'existent pas », j'entends pour la connaissance au moins possible. S'il est une autre existence, en la négligeant que négligeons-nous ?

Quand je dis « les choses en soi », je parle aussi bien de celles qu'il a plu aux philosophes d'appeler des idées, que de celles qu'il leur a convenu de nommer des atomes. La pensée en soi, la matière en soi n'ont rien de représentable »[1]).

Nous devons nous arrêter, car cette étude critériologique, même restreinte à ses lignes principales, est déjà presque un hors-d'œuvre en métaphysique générale. Nous ne nous le sommes pas interdit, cependant, car il eût été difficile de

[1]) *Essais de critique générale*, 1re partie, § VI. Voir à ce sujet la belle étude de M. Edg. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*. Louvain, 1904.

comprendre le relativisme sans l'étudier sous son double aspect, ontologique et critique.

183. Critique abrégée des théories relativistes. — Ces diverses théories n'ont pas, au fond, la signification négative, extrême que l'on serait, à première vue, tenté d'y attacher ; elles ne font que grossir démesurément certaines vérités indubitables sur la nature et les limites de la connaissance humaine. Le dogmatisme réaliste lui opposera donc, non des négations, mais des distinctions.

1° Nous n'avons pas de l'Absolu, de l'Infini, Cause première et Fin suprême du monde créé, une connaissance positive, propre ; la connaissance que nous avons de lui n'est que négative, analogique. Il est donc vrai, *dans un certain sens*, que l'Absolu nous échappe, mais il n'est pas vrai qu'Il n'est d'aucune façon accessible à la connaissance [1]).

2° La connaissance *distincte* d'un objet demande, en effet, que nous le discernions d'avec autre chose. Une bonne définition doit être applicable à la fois *omni* et *soli* definito. Mais impossible de discerner des objets ou des sentiments qui ne seraient point présents à la pensée. Donc, la connaissance distincte présuppose la notion, au moins confuse, des objets entre lesquels elle opère une distinction.

La forme principale de la cognition est, en effet, ce jeu alternatif de combinaison et de séparation dont parlent Hobbes et Max Müller et que les scolastiques appelaient « compositio et divisio » ; mais la combinaison suppose des éléments combinables, la séparation, des notes séparables : la combinaison et la séparation sont donc inévitablement postérieures à des actes de simple perception.

[1]) Cfr. *Critériologie générale*, 4e éd., n. 116. *Les origines de la psychologie contemporaine*, pp. 407 et ss. — Nous devons reprendre *ex professo* l'examen des théories relativistes en *Critériologie spéciale.*

Aussi Spencer lui-même en fait l'aveu, « tout raisonnement qui sert à prouver la relativité de la connaissance affirme inévitablement l'existence du non-relatif »[1]).

3° Les relativistes prêtent erronément à toute connaissance intellectuelle les propriétés de la connaissance sensible. Ce jugement sensible : « ce corps est chaud » est dépendant de plusieurs conditions, en particulier de l'état présent de mes organes. Le même corps, à la même température, me paraîtrait froid si j'avais la fièvre. Mes jugements sur la température des corps ne sont donc pas absolus. Mais il ne s'ensuit pas que *tout* jugement soit relatif. Il en est dont l'objet est indépendant des circonstances variables de matière, de temps et d'espace, ainsi qu'on le fait voir en Critériologie. Au surplus, Renouvier a tort de tant s'escrimer pour prouver l'incognoscibilité de la chose-en-soi. Une chose-en-soi — telle qu'il la définit, — si elle existe, est évidemment pour nous comme si elle n'existait pas ; il nous serait impossible d'en parler. Mais le problème de la science certaine ne se pose pas dans les termes contradictoires dans lesquels il plaît à Renouvier de l'énoncer [2]).

Nous avons étudié la division de l'être en substance et en accidents. Voici une seconde division : l'être actuel et l'être potentiel.

[1]) *Princ. of Psychology*, P. II, c. III, § 88.
[2]) *Critériologie générale*, n. 26.

CHAPITRE II

Seconde division générale de l'être

L'ÊTRE EN ACTE ET L'ÊTRE EN PUISSANCE

184. Avant-propos. — L'être désigne tantôt l'être *logique*, τὸ ὂν ἐν διανοίᾳ, tantôt l'être *réel*, τὸ ὂν ἔξω τῆς διανοίας.

Le domaine recouvert par l'être réel est partageable en dix *catégories*.

Or, quelle que soit la catégorie dont il relève, l'être réel se prête à une division nouvelle : l'être *actuel* et l'être *potentiel*, l'*acte* et la *puissance*. « Unumquodque prædicamentum per actum et potentiam dividitur » [1]).

Ainsi, observe Aristote, dire d'un être qu'il voit, peut signifier que cet être a la puissance de voir ou qu'il voit effectivement; savoir s'applique également bien à celui qui peut se servir de la science et à celui qui s'en sert présentement... La même distinction s'applique aux êtres substantiels : en effet, l'on dit que la figure de Mercure est dans le marbre où elle sera taillée, que le milieu est dans la ligne où il sera pris, et l'on dit qu'il y a du froment là où il n'y a pas encore du froment mûr [2]).

L'être *logique* est étranger au domaine de la métaphysique.

La répartition de l'être réel en dix catégories a été étudiée au chapitre précédent; nous avons parcouru les catégories dont l'objet n'est pas essentiellement lié à la matière et qui,

[1]) S. Thomas, *In V Metaph.*, lect. 9.
[2]) *Metaph.*, IV, 7 (éd. Didot).

à ce titre, ont droit à une place en métaphysique : la substance, la qualité, la relation, l'action, la passion [1]).

L'être *actuel* et l'être *potentiel* feront l'objet du présent chapitre.

La distinction de la puissance et de l'acte est fondamentale en philosophie ; pour l'avoir oubliée ou méconnue, la philosophie moderne s'est heurtée à d'insurmontables difficultés. En revanche, Vacherot, parlant de la philosophie péripatéticienne, a pu dire : « C'est surtout l'école d'Aristote qui est une école de science et de philosophie positive... Rien de moins spéculatif que sa philosophie, si l'on entend par ce mot toute conception *a priori*... Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience : *Puissance et acte*, ces deux mots qui résument toute sa pensée et expliquent toute chose » [2]).

Consultons l'expérience : nous y puiserons la distinction du potentiel et de l'actuel.

185. La loi générale du “ mouvement „ ou de l'évolution. — Les êtres ne sont point dans un état de fixité absolue ; sans cesse nous les voyons acquérir des perfections qu'ils n'avaient pas ou perdre des perfections qu'à un instant antérieur ils possédaient. Ces changements incessants qui se produisent dans la nature, les scolastiques les désignaient d'un nom générique *motus*, le *mouvement*, traduction du mot aristotélicien κίνησις.

Aujourd'hui le mot *mouvement* éveille d'ordinaire une idée plus restreinte, celle de déplacement local.

Il n'est guère vraisemblable, pourtant, que la vieille conception du mouvement, expression abrégée des phénomènes

[1]) Plus exactement, nous avons reporté à la 4[me] Partie, afin d'éviter des redites, l'étude *ex professo* de l'action et de la passion.

[2]) Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 163.

de la nature, ait disparu de l'horizon de la pensée, et ne se retrouve pas, aujourd'hui encore, sous une forme équivalente, dans le langage. En fait, le « mouvement » d'autrefois est sensiblement la même chose que « l'évolution » d'aujourd'hui. La notion d'évolution a été suggérée à l'origine par les transformations dont le règne de la vie nous offre plus spécialement le spectacle ; elle est demeurée chez plusieurs liée à l'idée de progrès, parce que le transformisme darwinien auquel elle est apparentée implique vaguement l'idée d'une marche ascensionnelle vers le mieux ; mais l'idée d'évolution tend à se dégager de plus en plus de ces modalités particulières : on parle aujourd'hui, sans heurter personne, d'évolution « régressive », et il y a beau temps que Herbert Spencer a employé les expressions « évolution », « dissolution », pour marquer les phases successives que l'univers a dû traverser dans l'ordre purement physique aussi bien que dans les manifestations de la vie, de la pensée, de la moralité [1]).

De l'analyse du mouvement sont nées les notions de « matière » et de « forme » ; de « puissance » et d' « acte ».

186. Notions de matière et de forme, première origine des notions de puissance et d'acte. — Les substances corporelles grandissent, décroissent, changent de figure, deviennent plus ou moins denses, plus ou moins élastiques, plus ou moins chaudes ou lumineuses : autant de changements, quantitatifs et qualitatifs, *accidentels*.

D'autres changements plus profonds affectent, ou du moins semblent affecter la *substance* de l'être : des corps s'unissent pour engendrer un composé doué de propriétés autres que celles des composants ; d'autres corps se décomposent et donnent naissance à des corps plus simples doués de propriétés autres que celles du composé ; ces changements sont ou du moins paraissent *substantiels*.

[1]) Cfr. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution,* p. 6. Paris, Alcan, 1899.

Comment expliquer ces changements, accidentels ou substantiels ?

Le changement n'est pas l'apparition soudaine d'une réalité là où rien n'existait ; ce n'est pas davantage la disparition totale d'une réalité préexistante.

Il se produit au sein de quelque chose qui demeure ; les changements de quantité et de qualités au sein d'une substance ; les changements substantiels au sein de quelque chose qui appartient ou est censé appartenir à plusieurs substances successives. « Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit » [1]).

Le sujet du changement accidentel ou substantiel s'appelle *matière*, ὕλη, *materia*.

Ce, à raison de quoi le corps est, aux deux moments successifs, le composé déterminé que l'expérience nous fait saisir, s'appelle *forme*, μορφή ou εἶδος, *forma*.

La *matière* est la réalité réceptive des formes ; les réalités qui, en se communiquant à la matière, en font tel ou tel composé déterminé, sont les *formes*.

Partout où il y a changement, il y a matière et succession de formes.

Là où il n'y a pas d'apparence de changement, rien ne nous oblige, ni ne nous autorise à affirmer une succession de formes.

Au temps d'Aristote et au moyen âge, on ne discernait dans les cieux aucune trace de transformation ; on les croyait soustraits à la loi de la « génération », — formation d'un composé substantiel — et de la « corruption » — décomposition d'un corps composé ; « corpora cœlestia, disait-on, sunt ingenerabilia et incorruptibilia ».

Quant aux substances spirituelles, elles sont, en effet, suivant l'expression de l'École, des « formes séparées » de la matière.

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 9, art. 1, C.

Est-ce à dire qu'elles ne changent point? Non. Elles ont reçu et, absolument parlant, peuvent perdre l'existence. Elles sont le sujet d'actions successives : des pensées font place en elles à d'autres pensées, des vouloirs à d'autres vouloirs.

Saint Bonaventure n'hésitait pas à appeler « *matière* » le sujet de ces changements. Autre, sans doute, est la matière des substances corporelles, autre la « matière » des esprits. La première est le sujet de la quantité et de propriétés corollaires de la quantité ; la seconde est essentiellement incompatible avec la quantité ; mais chez les esprits comme chez les corps, la *matière* est ce qui reçoit la forme, ce en quoi se produisent les changements.

Les *formes* sont les principes intrinsèques des déterminations, soit substantielles soit accidentelles, des êtres sujets au changement [1]).

L'analogie a donc fait appliquer aux esprits les notions corrélatives de matière et de forme.

On les a même transportées en logique : Comme les premières notions de l'intelligence sont les plus indéterminées, on a appelé *formalités* logiques les notes qui déterminent, aux moments successifs de l'évolution de la pensée, les concepts antérieurs. Chaque terme de cette évolution graduelle a été comparé à une *matière* que le terme suivant — l'élément *formel* — détermine. Du genre suprême, — la substance — qui figure au sommet de l'arbre de Porphyre, au sujet individuel, qui est à la base, il y a une détermination progressive et continue de l'objet de la pensée et, entre deux degrés quelconques de cette gradation descendante, la relation est toujours celle d'une matière à une forme.

Voilà donc trois domaines divers, celui de la physique, celui de la métaphysique et celui de la logique, auxquels

[1]) Nous avons cité plus haut (p. 96, note 1), quelques textes typiques de saint Bonaventure. Saint Thomas lui-même adopte parfois la même terminologie que le Docteur séraphique (Cfr. *ibid.*).

s'applique — analogiquement — un même couple de notions, la matière et la forme.

Dans les trois ordres, la matière est le sujet indéterminé, perfectible; la forme est le principe déterminateur perfectif. La détermination de la matière par la forme, le perfectionnement du perfectible par le perfectif est « l'évolution », « le mouvement ».

Les notions de matière et de forme conduisent à celles de puissance et d'acte.

187. Les notions métaphysiques de l'être en puissance et de l'être en acte. — La pensée métaphysique fait abstraction des conditions quantitatives auxquelles sont toujours liés les changements de la nature; elle s'élève au-dessus de la matière considérée comme substratum de formes corporelles; elle envisage le changement comme changement et recherche ce qui lui est essentiel.

Or, dans la métaphysique aristotélicienne, ce qui change, le déterminable, le perfectible, s'appelle ὂν δυνάμει, être potentiel; le principe déterminateur, le perfectif, s'appelle ὂν ἐνεργείᾳ, être actuel.

Il faut se garder de confondre l'être *potentiel*, ὂν δυνάμει, avec le « possible », τὸ δυνατόν. On appelle possible un objet dont les notes ne sont pas contradictoires. Cet objet appartient à l'ordre idéal et non à l'ordre physique. Un objet possible est en puissance « objectivement ».

L'être potentiel, au contraire, appartient à l'ordre physique; il suppose l'existence d'un sujet imparfait; la puissance qui en lui est perfectible est « subjective ».

L'être potentiel et son corrélatif l'être actuel sont l'un et l'autre indéfinissables : la raison en est que les objets de nos

[1]) Dans la philosophie moderne, *subjectif* qualifie le sujet pensant; *objectif* le terme opposé au moi. Mais autrefois le *sujet* désignait la substance du monde physique, τὸ ὑποκείμενον, l'*objet* désignait ce qui, dans l'intelligence, répond à l'acte intellectif.

premiers concepts, étant réfractaires à l'analyse, le sont à la définition. Nous ne pouvons que rapprocher les deux objets de la corrélation et nous efforcer de les mieux comprendre au moyen du contraste que cette corrélation met en lumière.

L'être actuel, ὂν ἐνεργείᾳ, est le terme le plus saillant de la corrélation.

La première signification de l'*acte*, ἐνέργεια (τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι) est l'*action*, l'*agir*.

De fait, ce qui frappe le plus vivement l'observateur, c'est un commencement d'action. La continuité d'une impression émousse la sensibilité, endort la pensée. Les phénomènes nouveaux au contraire, par exemple, au printemps, la naissance des premiers bourgeons; à la saison de l'hiver, l'apparition des premières neiges; dans l'obscurité de la nuit, la vision soudaine d'un éclair, dominent irrésistiblement l'attention. Ces phénomènes sont l'action en exercice, τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι, quelque chose en acte, ἐνέργεια.

Or, la négation de cette action en exercice n'est pas le néant : l'arbuste qui ne bourgeonne pas, *peut* bourgeonner; les jours d'hiver où il ne neige pas, il *peut* neiger; en temps d'orage, au moment où il n'éclaire pas, un éclair *peut* surgir; cet acte qui n'est pas en exercice, mais dont les principes sont donnés dans la nature, c'est l'être en puissance, ὂν δυνάμει; lorsque l'action se produira, l'être en puissance sera un être en acte, ὂν ἐνεργείᾳ.

Chronologiquement, la première signification du mot ἐνέργεια est donc l'*action*. Mais elle n'est pas la principale.

L'action fait passer, de la puissance à l'acte, l'être en puissance : l'acte formel, à raison duquel le sujet est parfait, *actus*, est l'ἐνέργεια dans l'acception plus profonde du mot; celui-ci a pour synonyme ἐντελέχεια (τὸ ἐντελὲς ἔχειν), l'achèvement, la perfection de l'être [1]).

[1]) Le chanoine Kaufmann fait observer que le mot ἐνέργεια traduit

En résumé, l'*être en puissance*, ὂν δυνάμει — par opposition à ce qui n'est que possible, δυνατόν — suppose donné dans la nature un sujet perfectible; le sujet considéré en tant qu'il peut recevoir une perfection est *en puissance.* L'*acte* est la perfection qui comble la capacité de la puissance.

La *potentialité* — caractère distinctif de la puissance — signifie receptivité, perfectibilité.

L'*actualité* — caractère distinctif de l'acte — signifie accomplissement de ce qui était potentiellement dans le sujet, perfection. Saint Thomas dit avec une admirable précision : « Actus est complementum et perfectio et finis potentiæ ».

Enfin, l'acquisition d'un acte par une puissance — d'une perfection par un sujet perfectible — est l'évolution ou le « mouvement », dans l'acception métaphysique du mot.

188. Notion métaphysique du mouvement. — Lorsqu'un changement s'opère, un être en puissance reçoit un acte, c'est-à-dire, acquiert une perfection, ou inversement, un sujet est privé d'un acte, perd une perfection.

Aristote a défini le « mouvement » : *l'acte d'un sujet formellement en puissance.* Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνεσις ἐστιν [1]), ou encore : *l'acte d'un sujet imparfait.* Ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν [2]).

Le mouvement est un *acte :* ce n'est pas la négation d'une perfection, mais une *perfection positive.*

Il n'est cependant pas *acte* sous tous rapports : ce qui sous tous rapports est acte, n'est pas ou n'est plus en mouvement. L'acte absolu est autre que le mouvement, dit Aristote, il

mieux l'idée d'action, le mot ἐντελέχεια celle de perfection. Néanmoins Aristote emploie souvent un terme pour l'autre. V. Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie,* S. 69. Cfr. Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden,* S. 44. — Gardeil, *Revue thomiste,* vol. I, p. 777.

[1]) *Phys.,* III, 1.

[2]) *De l'âme,* III, 7.

appartient à un sujet parfait. Ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου [1]).

Le mouvement est l'acte d'une puissance à compléter, « actus imperfecti » : l'acte d'un être en puissance, en tant que cet être est encore en puissance.

Entre la simple aptitude au mouvement, pure puissance, d'une part, et l'acte complet, qui suppose l'aptitude satisfaite, la puissance réalisée, d'autre part, il y a une réalité intermédiaire composée d'acte et de puissance, c'est le mouvement : elle est *acte*, et, sous ce rapport, présuppose une puissance en partie réalisée ; mais elle est encore *puissance*, car le sujet, en partie actualisé, demeure susceptible d'un acte ultérieur ; elle est l'acte d'un sujet en puissance, « actus imperfecti ».

Tant que l'acte n'a pas commencé, le mouvement n'existe pas encore ; aussitôt qu'il est accompli, le mouvement a cessé.

Soit, par exemple, le développement d'une intelligence d'enfant qui apprend cette opération arithmétique : $7 + 5 = 12$. L'enfant qui vient de naître est *capable* de savoir que 7 et 5 font 12, mais il ne le sait pas. L'enfant de cinq ans, qui répond à son père : 7 et 5 font 12, a la connaissance *actuelle* que 7 et 5 font 12. Or, entre l'ignorance complète et la perception actuelle du rapport $7 + 5 = 12$, il y a pour l'intelligence de l'enfant plusieurs étapes à parcourir : une suite d'additions plus simples, dont chacune l'approche du but. Ce parcours réalise le développement intellectuel de l'enfant, en voie d'apprendre les opérations fondamentales de l'arithmétique, c'est un « mouvement ».

Pour concevoir le mouvement il faut donc avoir en vue une double relation du sujet, l'une avec une puissance antérieure présentement réalisée, l'autre avec un acte encore réalisable ; le mouvement est tout à la fois la réalisation d'une

[1]) *De l'âme*, III, 7.

certaine potentialité, et la capacité d'un acte ultérieur plus complet, c'est donc bien l'acte d'une puissance encore en puissance.

Dans l'ordre ontologique, la potentialité des êtres est la raison intrinsèque de leur mutabilité et, par suite, de leurs changements ; dans l'ordre génétique de nos connaissances, le mouvement est l'indice logique de leur mutabilité et, par conséquent, de leur potentialité.

« Considerandum est, quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur ; quod autem jam est in actu perfecto, non movetur, sed jam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum ; quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur : cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis : cum vero jam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur ad calorem ; nam quod calefit paulatim, participat calorem, magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus ; non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens, habet ordinem in ulteriorem actum : quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus, et non motus : sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiæ, non habet rationem motus, sed principii motus : potest enim incipere calefactio, sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia ; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo ejus ad anteriorem potentiam ; et per id, quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi »[1]).

[1]) S. Thomas, In *III Phys.*, lect. 2. Cfr. Barthélemy St-Hilaire, Préface, p. XXXVIII ; Farges, *Ann. de phil. chrét.*, juil.-nov. 1885.

« D'ailleurs, observe Aristote, j'avoue qu'il y a grand'peine à se représenter avec précision ce qu'est le mouvement ; car il faut nécessairement le classer, soit dans la privation, soit dans l'acte, soit dans la puissance : or, ce n'est pas une privation, et on ne peut le ranger d'une manière absolue ni dans la puissance ni dans l'acte des êtres, il n'est absolument ni acte, ni puissance. Reste donc à le considérer, ainsi que nous venons de le faire, comme un acte d'un certain ordre, c'est-à-dire incomplet ».

Nous avons dit ce qu'est le mouvement ; voyons comment il se produit, comment ce qu'il y a de potentiel dans les êtres de la nature est mis en acte.

189. Principe du mouvement : Rien ne se meut soi-même. Rien ne s'actualise soi-même. — Aristote énonce ce principe : ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι [1]). Les scolastiques l'ont traduit en cette formule : *Quidquid movetur ab alio movetur ;* tout mouvement exige un moteur autre que le mobile ; rien ne se meut soi-même.

Suarez estime que ce principe est le fruit d'une induction : il n'a pas assez remarqué que le « mouvement » signifie ici n'importe quel changement. Le principe a pour sujet : *ce qui subit une influence* et, dans cette acception métaphysique, il a pour formule : « *Nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu* ». *Rien ne s'actualise soi-même. Rien ne se suffit à soi-même pour se perfectionner.* Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος [2]). *Tout changement qui se produit dans un sujet, exige l'action d'un être en acte.*

Ce principe est « en matière nécessaire », « analytique » [3]).

Le sujet capable d'acquérir une perfection ne possède pas actuellement cette perfection : sinon, il ne pourrait plus l'acquérir.

[1]) *Phys.*, VII, 1.
[2]) *De l'âme,* II, 5.
[3]) Mercier, *Logique,* 6e édit., nos 63 et 64.

Une intelligence capable d'apprendre que 7 et 5 font 12, ne sait pas présentement que 7 et 5 font 12, sinon elle n'aurait plus à l'apprendre.

Or, supposons que, à un moment donné, le sujet possède cette perfection, — qu'il ait l'intuition du rapport : $7 + 5 = 12$, — de deux choses l'une : Ou il a été soumis à l'action d'une cause extrinsèque qui lui a fait acquérir cette perfection, et alors, le principe du mouvement est vérifié : le sujet ne s'est pas suffi pour se perfectionner.

Ou l'on prétend que le sujet n'a subi aucune action étrangère et alors, inévitablement, on tombe dans la contradiction : D'une part, en effet, le sujet ne possédait pas la perfection, attendu qu'il devrait l'acquérir ; d'autre part, ce même sujet, *formellement le même*, posséderait cette perfection : la contradiction est flagrante.

Donc, sous peine de se contredire, il faut déclarer que l'actuation d'une perfection en un sujet qui peut la recevoir, exige une influence extrinsèque : « Nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu ».

Et que l'on ne dise pas : l'être vivant se meut lui-même ; par conséquent, le principe d'actuation est démenti par l'expérience.

Oui, le vivant se meut lui-même, mais dans quel sens ?

Considérons, par exemple, la vie de nutrition : pas un organe dont la fonction ne dépende d'autres fonctions ; les mouvements de l'appareil digestif sont dépendants de la circulation sanguine, celle-ci est solidaire de la respiration, la respiration l'est de l'incitation nerveuse ; l'incitation nerveuse a son tour ne se produit pas sans l'apport d'un sang oxygéné entretenu par les fonctions digestive et respiratoire. Il n'y a donc aucun organe qui ne soit mû par un autre. La vie du végétal est immanente, sans doute, mais seulement par rapport à l'organisme entier. Or l'organisme est lui-même continûment soumis aux influences du milieu ambiant.

Considérons la vie dans ses manifestations plus élevées : les mouvements commandés sont subordonnés aux volitions, aux inclinations ; celles-ci aux pensées, aux sensations, les sensations elles-mêmes aux excitants extérieurs. Partout, toujours, la fonction est déterminée ou provoquée par le dehors. L'acte libre qui semble réaliser l'immanence parfaite est subordonné lui-même à un désir nécessaire du bien universel ; or la présentation de cet objet au sujet qui le poursuit n'est pas l'œuvre de l'agent libre, elle lui est imposée par la nature. Il faut monter jusqu'à l'Être suprême pour rencontrer une action absolument indépendante d'autrui, mais alors aussi le principe du mouvement cesse d'être applicable, car l'Être suprême n'est le sujet d'aucun « mouvement » ; il n'y a en Lui aucune potentialité susceptible d'actuation, Il est *acte*, rien que cela, *Acte pur*.

Ce principe : *Rien ne s'actualise soi-même* est donc universellement vrai, et sa vérité est évidente indépendamment de l'expérience : le principe est analytique.

Nous sommes renseignés sur les notions de *puissance* et d'*acte* et sur leur relation fondamentale : venons-en à la distinction *des puissances* et *des actes*.

190. Les diverses puissances et leurs actes corrélatifs. — Le sujet potentiel d'un acte est substantiel ou accidentel.

Les changements *substantiels* qui se succèdent dans l'évolution générale de la nature supposent un *premier sujet potentiel*, la « *matière première* » ; les *formes* substantielles qui spécifient les substances corporelles sont « l'*acte premier* » de cette première matière.

Il y a là une première relation fondamentale de puissance et d'acte qui se vérifie au sein de l'*essence* substantielle.

Mais l'essence substantielle n'est pas à elle seule tout l'être physique ; elle a ses déterminations *accidentelles ;* elle reçoit l'*existence.*

Or, vis-à-vis de ses déterminations accidentelles, la substance est un sujet potentiel, une « *puissance* », dont les accidents sont les *actes* corrélatifs. La forme substantielle étant « l'acte *premier* » de la « matière *première* », les déterminations accessoires de la substance seront appelées « actes *seconds* ».

Néanmoins, à un autre point de vue, l'accident lui-même peut être un acte *premier*. Ainsi, l'étendue est, par rapport à la forme extérieure qui la circonscrit, un acte *premier ;* la figure est un acte *second* de l'étendue. La puissance opérative est un acte par rapport à la substance, mais elle est un acte *premier*, car l'opération ou l'action est, par rapport à elle, un acte *second*. Chez certaines puissances opératives, appelées « passives », entre la puissance et l'action, il y a encore un acte intermédiaire. Les facultés cognoscitives, par exemple, sont des puissances « passives » ou « réceptives » : cela veut dire que, pour entrer en exercice, elles doivent au préalable recevoir un complément intrinsèque; les sens ne passent à l'acte sensitif que dépendamment d'un déterminant cognitionnel sensible (species sensibilis), l'intelligence n'exerce son acte d'intellection que sous l'influence d'un déterminant cognitionnel suprasensible (species intelligibilis); les sens et l'intelligence sont donc *en puissance* non seulement par rapport à leur opération finale, la sensation ou l'intellection, mais même par rapport à la détermination complémentaire qui doit les mettre en état d'agir.

Soit, par exemple, une substance douée de puissances passives, notre âme. Par rapport à la matière dont elle est la forme, l'âme est un acte *premier ;* par rapport à elle, ses puissances passives, — tel l'entendement, νοῦς δυναμικός — sont des actes *seconds*. Mais ces puissances, à leur tour, sont par rapport à leur détermination complémentaire — l'entendement, par rapport à son déterminant cognitionnel — des actes *premiers*. Enfin, après qu'elles ont reçu leur détermi-

nant complémentaire, les facultés demeurent vis-à-vis de l'opération finale dans le rapport de la puissance à l'acte. Ainsi encore, les habitudes, comparées aux puissances, sont *actuelles ;* comparées aux opérations dont elles facilitent l'exercice, elles sont *potentielles.*

Il n'y a, d'ailleurs, point de contradiction à admettre qu'un même terme soit acte, par rapport à un terme antérieur, et puissance, par rapport à un terme à venir.

Les relations que nous venons de considérer ressortissent toutes à l'*ordre quidditatif ;* or la substance, avec ses déterminations quantitatives et qualitatives, est le sujet de l'existence ; à ce point de vue nouveau, la substance considérée dans la plénitude de ses caractères individuels ou personnels, est une *puissance* par rapport à l'*acte* existentiel. « Esse est ultimus actus » [1]).

191. La puissance et l'acte dans leurs rapports avec l'efficience. — Les notions de puissance et d'acte nous sont suggérées par le spectacle du « mouvement », c'est-à-dire des changements qui s'opèrent dans la nature.

Lorsque nous considérons le « mouvement » lui-même, nous y discernons ce qui demeure et ce qui passe — « omne quod movetur quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit » ; — ce qui demeure à travers les phases successives que parcourt le mobile, nous l'appelons sujet,

[1]) De l'étude de la Cosmologie et de la Psychologie il ressort qu'un être *substantiel* est *subsistant* par lui-même ou *essentiellement uni à la matière.* L'acte subsistant peut être *complet* ou *incomplet.* Un pur esprit subsiste seul ; il est une forme subsistante *complète.* L'âme raisonnable n'est pas un acte subsistant *complet :* il ne lui répugne pas essentiellement de subsister seule, séparée de la matière, mais elle trouve dans son union avec la matière les conditions naturelles de son entière perfection ; l'âme raisonnable est un acte subsistant *incomplet.*

Un acte *non subsistant* ne peut exister seul, il a besoin de sa puissance correspondante, de sa matière pour exister : telles sont les âmes des plantes, des bêtes, les formes substantielles des minéraux.

Les formes spécifiques sont des actes *substantiels ;* il est presque

matière, puissance ; ce qui disparaît et ce qui apparaît, se disent des formes, des actes.

A ce point de vue, la puissance est réceptive, passive ; l'acte est le principe intrinsèque de la perfection communiquée à la puissance réceptive.

Ce point de vue auquel nous sommes restés fidèles jusqu'à présent, est en métaphysique le principal.

Il en est un autre, cependant.

Le mouvement ne se produit pas de lui-même : rien ne passe de la puissance à l'acte sans une influence extrinsèque. Or, le principe d'où part cette influence s'appelle aussi *puissance*, — puissance *opérative ;* — son exercice, l'*opération*, porte le nom d'*acte* ou mieux d'*action.*

La puissance opérative est définie par Aristote et par les scolastiques : *Principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud.* Elle a pour synonymes les termes de *force* ou

superflu d'ajouter qu'un acte non subsistant peut être une forme *accidentelle.*

Voici réunies en un tableau synoptique les différentes acceptions de l'acte :

I. Acte *pur* = *Dieu.*

II. Actes *mixtes* (*créatures*)	Acte *premier*	Acte *subsistant* (forme indépendante de la matière).	*complet* (ange).
			incomplet (âme humaine).
		Acte *non subsistant* (forme totalement dépendante de la matière).	*substantiel* (forme spécifique des composés matériels).
			accidentel (forme accidentelle).
	Acte *second*	Acte d'*existence* (par opposition à l'essence).	
		Acte d'*opération* (par opposition aux facultés ou aux forces, principes immédiats d'opération).	

de *faculté : force* lorsqu'il s'agit des puissances actives de la nature inanimée, *faculté* lorsqu'il s'agit des principes d'action propres à l'homme et à l'animal.

La différence entre les deux acceptions de la puissance et de l'acte est fondamentale : D'une part, une puissance *passive* perfectible et un principe *intrinsèque* de perfection ; — d'autre part, le principe *actif* d'une efficience en un sujet *autre* que le principe actif [1]).

En fait les puissances passives et les principes actifs sont toujours simultanément donnés dans la nature. Cela se comprend, d'ailleurs, d'un point de vue synthétique : à quoi servirait, en effet, une puissance passive s'il n'existait pas en face d'elle une force capable de lui faire acquérir son acte perfectif ? [2])

Le changement est le point de rencontre des deux puissances : le « mouvement », ἡ κίνησις est, en effet, et le perfectionnement formel de la puissance passive et le terme de l'efficience de la puissance opérative.

[1]) En allemand, la puissance, principe d'action, s'appelle *Kraft, Vermögen;* la puissance, sujet potentiel, *Potenz, Potentialität;* le possible, *möglich,* la possibilité, *Möglichkeit.*

La terminologie latine ou française prête à l'équivoque. Ainsi, il importe de considérer avec soin, d'après le contexte, quel est le sens de l'expression *puissance passive.* Tantôt, en effet, la puissance passive désigne en général un sujet potentiel qui appelle, comme terme corrélatif, un acte formel, et alors elle est synonyme d'un sujet en puissance; tantôt, elle désigne une puissance opérative intrinsèquement incomplète et s'oppose alors aux puissances opératives actives, c'est-à-dire intrinsèquement complètes, immédiatement capables d'opérer.

Le couple *puissance (potentialité) — acte (forme),* nous laisse dans l'ordre statique.

Le couple *puissance opérative — acte (opération),* nous fait entrer dans l'ordre dynamique.

[2]) « Omni potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura. Alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per potentiam activam ». *III Cont. Gent.,* XLV. Cfr. *II Sent.,* dist. XII, q. 1, art. 1.

Non pas que la *passion*, ἡ παθήσις, et l'*action*, ἡ ποίησις, soient l'expression d'un même concept. Non.

Le chemin entre Thèbes et Athènes ne peut-il pas, dit Aristote, être parcouru en deux directions opposées, soit de Thèbes vers Athènes, soit d'Athènes vers Thèbes ?

De même, un « mouvement » unique fait l'objet de deux concepts distincts : le mouvement a son siège dans le mobile, car il n'est pas autre chose que le perfectionnement du mobile sous l'action du moteur : ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου. Or, considéré dans la puissance passive qui le reçoit, τὸ τοῦδε ἐν τῷδε, il se nomme *passion ;* considéré en tant qu'il provient de la force active, τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε, il s'appelle *action* [1]).

La confrontation des acceptions diverses du couple *puissance et acte* conduit à une conclusion d'ensemble.

192. Conclusion d'ensemble : Les notions de puissance et d'acte dans la métaphysique aristotélicienne. — Deux ordres de relations réellement distinctes portent un même nom :

La *puissance*, considérée comme synonyme de *sujet potentiel*, est une réalité perfectible par un *acte* perfectif intrinsèque, une *matière* déterminable par une *forme.*

La *puissance* opérative, considérée comme synonyme de *force* ou de *faculté*, est un principe immédiat d'*action.*

Dans les deux acceptions Aristote appelle la puissance δύναμις, l'acte ἐνέργεια.

[1]) Il faut citer intégralement cette vigoureuse conclusion : Ὅλως δ' εἰπεῖν, οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ. Apprendre et enseigner, agir et pâtir ne sont pas, à proprement parler, chose identique : il n'y a d'identique que le sujet de l'action et de la passion, à savoir le mouvement. Autre est, en effet, la définition de ce mouvement lorsqu'on le considère comme un acte résidant *dans* le mobile, autre sa définition lorsqu'on le considère comme un acte produit *par* le moteur. *Physic.*, liv. III, ch. III, 5.

Ces expressions ont donc dans les deux cas une signification *analogique.*

Dans quel ordre ces diverses idées se succèdent-elles ?

Les changements corporels leur donnent naissance et leur impriment leur première signification.

Or, la cause qui produit un changement corporel est transitive. Le changement corporel met donc en opposition l'agent qui produit le changement et le sujet qui le subit.

Ajoutons que le fait du mouvement peut être considéré, soit indéterminément, soit distinctement, en chacun des facteurs ou éléments que l'analyse y découvre.

Considérons-le d'abord dans sa complexité indistincte :

Cette réalité que le changement fait apparaître — ce bourgeon qui se forme, cette neige qui tombe, cet éclair qui brille dans la nuit — existait *dans ces causes* avant d'apparaître. Elle est possible, non seulement comme est possible *logiquement* un cheval ailé ou un homme à six têtes, comme est possible, δυνατόν, tout ce dont le concept n'implique point contradiction, elle est un être *réel en puissance,* ὂν δυνάμει, tout ce qui est nécessaire à son apparition existe dans la nature.

L'être considéré ainsi indéterminément, dans la totalité des causes d'où il peut surgir, s'appelle ὂν δυνάμει.

Or quelles sont ces diverses causes ?

Le « mouvement » s'explique par le jeu de deux ordres de causes : une cause capable d'être le sujet du phénomène, « subjectum natum pati hoc », et une cause capable de produire le phénomène dans le sujet supposé capable de le recevoir, « agens natum operari hoc ».

Voilà les deux ordres de puissances et d'actes distingués l'un de l'autre : le sujet capable de recevoir le mouvement s'appellera *puissance* δύναμις, dans le sens de *cause matérielle ;* le principe — du moins le principe immédiat —

capable de produire le mouvement s'appellera puissance, puissance opérative δύναμις, dans le sens de *cause efficiente.*

Le mouvement lui-même, κίνησις, terme corrélatif des deux puissances à la fois, portera un nom spécifique, πάθησις ou ποίησις, *passion* ou *action*, *passio* ou *effectio*, selon qu'on le mettra en corrélation avec la cause matérielle ou avec la cause efficiente.

Toutefois, si le terme δύναμις peut désigner, soit la puissance opérative soit la puissance passive, et si les termes correspondants ἐνέργεια, ἐντελέχεια désignent l'action de la première ou l'acte perfectif de la seconde; si même, originairement, ἐνέργεια paraît avoir signifié l'efficience plutôt que la perfection, cependant, dans le langage métaphysique du Lycée et de l'École, les mots ἐνέργεια et ἐντελέχεια désignent de préférence l'acte formel, et le mot δύναμις, le sujet passif de la perfection [1]).

Les actes et les puissances dont nous venons de faire l'analyse supposent le « mouvement ».

Toutefois, nous le verrons plus tard, l'action n'est pas *essentiellement* liée au mouvement.

193. Fausses interprétations de la distinction aristotélicienne. — 1° Une première méprise, que nous avons relevée déjà, consiste à confondre l'être *potentiel* avec l'être *possible* [2]).

[1]) Cfr. Gardeil, *Revue thomiste,* vol. I, p. 389.

[2]) Lange, dans son *Histoire du matérialisme,* a commis cette confusion. « La métaphysique d'Aristote contient, écrit-il, une source intarissable d'illusions. Ces illusions se trouvent dans les idées de *matière* et de *possibilité,* dans leurs relations avec la *forme* et la *réalité*... Chez Aristote, la matière n'existe que dans la possibilité (δυνάμει ὄν); la forme n'existe que dans la réalité ou dans la réalisation (ἐνεργείᾳ ὄν ou ἐντελεχείᾳ ὄν). Passer de la possibilité à la réalité, c'est devenir; voilà comment la matière est façonnée par la forme ». Et plus loin: « La même erreur sur la possibilité se retrouve dans les rapports de la substance avec l'accident. La possibilité d'une propriété ou d'un état quelconque ne peut pas être inhérente à une chose. Cette possibilité n'est que l'objet

Est *possible*, — intrinsèquement possible — tout ce dont le concept n'est pas contradictoire. Est *potentiel* le sujet imparfait, mais perfectible par une forme perfective. Tout être *en puissance* est un être *possible*, mais tout être *possible* n'est pas un être *en puissance*. La possibilité intrinsèque est confinée dans l'ordre logique ; la potentialité pose dans la nature un sujet, tel sujet, avec telle capacité pour telle perfection ; celle-ci est l'acte vis-à-vis duquel la puissance est en puissance.

La notion de l'être *en puissance* est-elle identique à celle de l'être *extrinsèquement possible ?* Pas davantage. En fait, tout être en puissance appelle une puissance active capable de l'actualiser. En fait, donc, suivant le cours naturel des choses, l'être en puissance est extrinsèquement possible. Mais le dire *extrinsèquement possible*, c'est affirmer l'existence d'une cause efficiente capable de le faire passer de la puissance à l'acte ; le dire *en puissance*, c'est supposer donné dans la nature, un sujet perfectible par un acte sous l'action d'une cause efficiente.

2° On a confondu aussi l'*action* et l'*acte*. Toute action est acte, mais la notion d'acte est plus générale que celle d'action : L'*action* est acte, au sens immédiat, mais superficiel du mot ; elle est l'exercice d'une puissance opérative : l'*acte*,

d'une combinaison d'idées (combinierenden Vorstellung). Aucune propriété ne peut se trouver dans les choses comme simplement possible, la possibilité n'étant pas une forme d'existence, mais une forme de pensée. Le grain de blé n'est pas une tige possible, ce n'est qu'un grain de blé ». *Ouv. cit.*, I, 2me partie, chap. II.

Sans doute, « le grain de blé n'est pas une tige possible », une chose réalisée dans la nature n'est pas identique à un concept. Mais le grain de blé peut devenir une tige : il a en lui tout ce qu'il faut pour cela, les conditions extrinsèques voulues étant supposées. La motte de terre dans laquelle le grain de blé est déposé « n'est pas non plus une tige possible »; mais la motte de terre ne possède pas en elle ce qu'il faut pour être transformée en tige. Le grain de blé est *potentiellement* une tige, la motte de terre ne l'est point.

au sens principal du mot, se prend dans une acception *formelle*, il est soit la perfection — substantielle ou accidentelle — de l'être, soit l'existence de l'être [1]).

3° Les géomètres emploient aujourd'hui les expressions *énergie actuelle* et *énergie potentielle* pour désigner des grandeurs mécaniques. Or, plusieurs auteurs ont cru y retrouver une traduction moderne de la vieille distinction aristotélicienne.

Double méprise !

L'énergie *actuelle*, — qui a pour synonymes les expressions énergie *cinétique, force vive* ou *1/2 force vive* [2]) — a une signification exclusivement dynamique ; elle est une énergie propre au corps en mouvement. Or, l'*acte* aristotélicien n'a rien de commun avec la masse ou la vitesse d'un mobile ; elle est la *perfection*, rien d'autre, et elle trouve sa réalisation dans tous les êtres, en repos ou en mouvement, matériels ou immatériels.

L'énergie *potentielle* — que l'on appelle encore énergie *de position* — a aussi une signification exclusivement dynamique

[1]) Un esprit distingué, M. Ravaisson, a confondu ces deux notions. Qu'est-ce donc qu'être ? écrit-il. C'est, répond Aristote, agir... Au lieu que l'action s'explique par la puissance, c'est la puissance au contraire qu'explique seule l'action. Ce n'est qu'action diminuée ou restreinte, et si Aristote ne l'a pas expressément enseigné, on ne voit pas qu'on puisse considérer les possibles, avec ce qu'ils comportent d'actuel, autrement que comme résultant d'une sorte de modération par le premier principe de son essentielle activité ». *Revue de mét. et de mor.*, 1re année, n° 1, pp. 13 et suiv. — Autre chose est *être*, être véritablement, observe le R. P. Gardeil *(Revue thomiste,* 1re année, p. 390), être *in actu,* autre chose est *agir*. Jamais Aristote n'a formulé l'identité de ces deux termes.

[2]) « Par définition, écrit M. Pasquier, le produit de la masse d'un mobile par le carré de la vitesse qu'il possède à une certaine époque constitue ce qu'on appelle la force vive du mobile à cette époque. Si la masse est m et la vitesse v, la force vive du mobile à l'époque considérée est donc mv^2. Quelques auteurs appellent force vive le produit $\frac{1}{2} mv^2$ ». *Cours de mécanique analytique,* I, p. 276. Louvain, 1901.

et appartient en propre, comme l'énergie actuelle, aux points d'un système matériel. Elle n'a donc rien de commun avec la puissance passive commune à tous les êtres perfectibles et dont l'entéléchie ou l'énergie aristotélicienne est l'acte perfectif. — Mais, de plus, l'énergie dite « potentielle » n'a de la potentialité que le nom : elle représente le travail des *forces intérieures* des points d'un système. Or ce travail rentre dans la catégorie de ce que, en métaphysique, nous appelons *action*.

L'énergie actuelle et l'énergie potentielle d'un système s'additionnent pour constituer l'énergie totale ou simplement l'énergie, laquelle, pour un système isolé, constitue une somme constante [1]). Conçoit-on l'addition de l'être en puissance et de l'être en acte?

On se rappelle le mot de Vacherot par lequel nous avons ouvert cette étude : « C'est surtout l'école d'Aristote qui est une école de science et de philosophie positive... Toute sa doctrine repose sur une formule qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience : *puissance et acte*, ces deux mots qui expliquent toute chose ».

L'histoire moderne de la psychologie et de la cosmologie fournit du rôle fondamental de la métaphysique aristotélicienne une contre-épreuve éclatante.

194. Conséquences de l'abandon de la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte. — Suivant Descartes, la matière est une étendue, véhicule du mouve-

[1]) Parmi les forces qui agissent sur un système matériel, les unes sont regardées comme résultant d'actions *extérieures*, les autres comme dues aux actions mutuelles des points du système : celles-ci sont appelées forces *intérieures*. — Dans un système matériel, l'accroissement de l'énergie totale est égal au travail des forces extérieures. Quand il n'y a pas de forces extérieures, l'accroissement de l'énergie est égal à zéro ; donc, *dans un système isolé, l'énergie est invariable*. C'est en cela que consiste le principe de la conservation de l'énergie. Cfr. Sarrau, au mot *énergie*, dans la *Grande Encyclopédie*.

ment, rien d'autre. La matière de l'univers a reçu, dès l'origine, une quantité fixe de mouvement ; les corps peuvent en se choquant, faire passer plus ou moins de mouvement d'un corps à un autre, répartir en conséquence, de façon inégale, le mouvement sur les diverses parties de l'univers, mais la somme du mouvement demeure invariable. Intrinsèquement, les corps ne changent pas : aucune réalité strictement nouvelle n'entre en scène dans le monde, aucune ne disparaît.

Non seulement le corps brut, mais le végétal, l'animal, le corps humain sont conçus sur le modèle de l'atome, sujet inerte de mouvements communiqués. Plus de qualités inhérentes aux êtres, plus de propriétés, plus de distinction spécifique entre les substances corporelles. La nature est un vaste mécanisme, fondamentalement uniforme en chacune de ses parties.

Or, d'où vient cette conception si peu d'accord avec l'expérience ?

Descartes, dominé par son imagination, n' a pas su pénétrer par delà le fait présent : A aucun moment de son existence, le sujet fini ne possède, d'une façon actuelle, toute la perfection que sa nature lui destine ; les êtres diffèrent non seulement par ce qu'ils sont, mais par ce qu'ils peuvent devenir : ce qu'ils peuvent devenir, c'est leur *potentialité.*

Descartes a eu une intuition de génie lorsqu'il a appliqué à l'univers matériel la loi que la mécanique rationnelle, plus complètement éclairée aujourd'hui, appelle la conservation ou la constance de l'énergie. Les corps, en effet, ont tous un côté mécanique ; tous sont soumis à la loi de l'inertie : d'eux-mêmes, — sans l'intervention d'une cause extérieure — ils sont incapables de changer leur état de repos ou de mouvement.

Mais les corps de la nature ne sont pas que des points matériels soumis à l'action de moteurs extérieurs appelés forces mécaniques : ils ont leurs propriétés distinctives, leur

nature propre, ils sont sujets à des variations accidentelles intrinsèques, même à des transformations substantielles. Or, tout cela suppose en eux un principe intrinsèque de réceptivité, des puissances passives, une matière substantielle passive, bref un fonds potentiel déterminable par des actes accidentels ou substantiels.

Ce qu'il y a de plus fondamental en eux, c'est leur potentialité ; ils sont *ce qui peut devenir* autre chose ; à eux s'oppose l'être premier qui les fait devenir ce qu'ils peuvent devenir, l'acte sans potentialité, Dieu.

Aux antipodes des réalités corporelles, Descartes avait imaginé les âmes spirituelles et libres, capables de penser et de vouloir, et unies, on ne sait trop comment ni pourquoi, aux corps qu'elles habitent.

L'âme meut le corps, le fait est incontestable : mais comment par un acte interne de pensée peut-elle mouvoir un organe ? Les impressions organiques provoquent les passions de l'âme, la conscience en est l'irrécusable témoin : mais comment la matière peut-elle influencer un esprit ?

Problème insoluble devant lequel Descartes s'est dérobé impuissant ; que Malebranche, Leibniz, Locke, ont vainement tenté d'expliquer par un jeu fictif de causes occasionnelles, par l'harmonie préétablie, par une réciprocité d'influx [1]).

Or, d'où est venue à Descartes la pensée de réduire à un simple échange d'actions entre deux substances, complètes l'une et l'autre, cette union si intime, si évidente à la conscience, du corps et de l'âme en un seul et même être humain ?

De ce que, encore une fois, dupe de son imagination, il n'a pas su analyser la composition métaphysique des êtres ; voir dans la nature, d'une part, le rôle d'un sujet destiné à devenir

[1]) Voir Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, ch. I et II ; ch. IV et VI.

ce qu'un acte substantiel ou accidentel en fera ; d'autre part, la causalité d'une forme qui perfectionne son sujet, non pas en agissant sur lui mais simplement en se donnant à lui dans une étreinte qui va jusqu'à l'unité. L'âme humaine n'est pas une nature spirituelle qui agit, à la façon d'une cause efficiente, sur un corps déjà constitué indépendamment d'elle ; elle est la perfection substantielle, — l'entéléchie première et fondamentale, suivant le mot d'Aristote, ἐντελέχεια ἡ πρώτη — d'un sujet qui, de lui-même, n'est qu'en puissance un corps vivant de la nature. Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος [1]).

195. Conclusion de la Troisième Partie. — L'être réel, objet de la métaphysique, se prête à deux divisions fondamentales : l'une en dix catégories ; l'autre, commune à l'être de chaque catégorie, en être potentiel et être actuel.

Ces deux divisions ont fait l'objet de la *Troisième Partie*.

Au point où nous en sommes, nous avons donc analysé l'être (1re Partie) ; nous avons énuméré, décrit, comparé ses propriétés (2me Partie) ; enfin, nous avons suivi dans leurs différents membres les deux divisions de l'être (3me Partie).

Réserve faite de l'étude des causes de l'être (4me Partie), nous pourrions considérer que notre tâche finit ici. Néanmoins, les philosophes spiritualistes ont coutume d'anticiper sur la théodicée et de discuter déjà ici les caractères respectifs des êtres contingents et de l'Être nécessaire, des êtres finis et de l'Être infini. Nous ne croyons pas devoir nous écarter de cet usage, en lui-même discutable, cependant ; nous examinerons donc brièvement, dans le prochain chapitre, la signification des caractères par lesquels la théodicée distingue Dieu de ses créatures.

[1]) Cfr. *ouv. cit*, Conclusion, pp. 470-472.

CHAPITRE III

Les êtres créés et l'être incréé

---

196. Les êtres en puissance, contingents, dépendants, finis. — Les êtres qui tombent sous l'expérience sont *changeants, « mobiles » ;* ils *deviennent* ce qu'ils n'étaient pas. Le fait qu'ils sont « mobiles » prouve qu'ils sont *imparfaits, perfectibles*, susceptibles d'*actes :* tout être connu expérimentalement est un *sujet actualisé,* un *composé de puissance et d'acte.*

Les êtres changeants passent, ils naissent et disparaissent, leur existence ne leur est pas essentielle : considérés sous ce rapport, on les appelle contingents. Par définition, l'être *contingent* est celui dont l'essence est indifférente à l'existence ou à la non-existence, ou, ce qui revient au même, celui qui n'a pas en son essence la raison suffisante de son existence.

Lorsque l'être contingent existe, son existence — ne lui appartenant pas en vertu de son essence — a dû lui être conférée par une cause efficiente extrinsèque. L'être contingent est donc un *effet* d'une cause *efficiente.*

La composition de puissance et d'acte qui frappe l'être changeant et contingent est un principe intrinsèque de limitation. L'acte d'existence ne peut actualiser un sujet que dans la mesure où ce sujet est susceptible d'actuation ; tout sujet actualisé, produit, est *fini.*

197. L'être acte pur, nécessaire, indépendant, infini. — La théodicée démontre que l'existence de sujets composés

de puissance et d'acte présuppose l'existence d'un Être sans potentialité aucune, *Acte pur.* Par opposition aux êtres « mobiles », les scolastiques l'appellent « *immobile* » c'est-à-dire immuable, et parce que l'existence d'un Être immobile est réclamée comme cause première du « mouvement » auquel les êtres « mobiles » sont soumis, l'Acte pur est appelé, dans l'École, *Moteur* immobile.

Par définition, l'*Acte pur* est donc l'être qui possède, à raison de son essence, sa perfection. Sa perfection étant identique à son essence, il est *acte.* Son acte n'étant point mélangé de potentialité, on l'appelle Acte *pur.*

Les êtres, dans la mesure où ils sont en puissance, sont *imparfaits ;* dans la même mesure, ils sont susceptibles d'actualisation, c'est-à-dire *perfectibles.* L'être qui par essence est Acte pur, n'est point perfectible, mais *parfait.* On appelle *parfait* (per-fectum, achevé, complet) l'être qui possède toute la perfection qu'il peut avoir.

Les êtres qui sont composés de puissance et d'acte sont tous en puissance vis-à-vis de l'acte d'existence : cette potentialité vis-à-vis de l'existence est la raison intrinsèque de leur contingence ; elle est aussi la raison intrinsèque de leur multipliabilité et de leur limitation.

Au contraire, l'Etre chez lequel il n'y a pas de sujet récepteur de l'existence est immultipliable ; il possède, nécessairement, toute la perfection à laquelle peut s'étendre le concept d'être, il est *infini.* « Esse irreceptum est unicum et infinitum ».

Le développement de ces idées doit trouver sa place en théodicée [1]).

[1]) Nous avons touché plus haut (**51**) à la preuve de l'unicité et de l'infinitude de l'Être nécessaire. Qu'il nous suffise de citer ici ces quelques lignes substantielles de saint Thomas : « Deus est actus infinitus ; quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis ; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo, ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum.

198. L'infini quantitatif et l'être infini. — Un philosophe belge, interprète de Krause, estime que l'on ne peut opposer le fini à l'infini, attendu que l'infini doit être *toute* la réalité. « L'*infini* désigne toujours la réalité pleine et entière, la toute-essence... L'infini n'a point d'extérieur et contient tout en soi. Le fini n'est pas coordonné à l'infini, comme un terme qui limite son contraire ; le fini est tout ensemble dans l'infini, sous l'infini, par l'infini »[1]).

Tiberghien se représente à tort l'infini sous forme de réalité quantitative.

On n'additionne que des unités homogènes. Dieu et les créatures, n'étant pas homogènes, ne sont pas additionnables.

La perfection infinie, si elle existe — ce dont s'enquiert la théodicée — est unique et contient, non formellement, mais *éminemment*, les perfections créées [2]).

Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio sed est a seipso ; neque finitur ex aliquo recipiente, quia cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo ; est enim Deus *ipsum esse suum in nullo receptum*. Unde patet quod Deus est infinitus ; quod sic videri potest ; esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanæ ; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturæ. Esse autem Dei cum non sit in aliquo receptum sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet ; et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse est infinitum... ». *De potentia,* q. 1, art. 2.

[1]) Tiberghien, *Introduction à la philosophie,* p. 176. Cfr. pp. 201 et 472. Bruxelles, Mayolez, 1880.

[2]) On demande parfois, écrit Franzelin, si Dieu et les créatures donnent une plus forte somme d'être que Dieu seul ; ou encore, si la quantité d'être s'est accrue par le fait de la création. Voici la réponse du savant théologien : « Non possunt connumerari quæ ipsa ratione entis inter se differunt ; sed dicendum nec esse nec esse posse plus entis divini, quod est ipsum *Esse* in absoluta plenitudine ; esse vero plus realis entis participati, seu potius incipere per creationem et augeri posse ens participatum reale, ac etiam minui per annihilationem. Hæc porro vindicatio diversitatis in ipsa *entis* ratione inter Deum et quidquid præter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cujuscumque formæ ». *De Deo uno,* p. 284.

CHAPITRE IV

L'unité d'objet de la métaphysique

---

199. Conclusion générale des trois premières parties du traité. — La métaphysique a pour objet formel la substance des choses d'expérience.

Cette substance a été étudiée en elle-même, en son essence et en son existence *(Première Partie).*

En ses propriétés transcendantales *(Deuxième Partie).* En ses déterminations : on a parcouru les multiples déterminations accidentelles de la substance ; on a considéré les composants métaphysiques de la substance, le sujet potentiel et son acte *(Troisième Partie).*

Mais, à vrai dire, tout ce qui, à n'importe quel titre, est un être doit trouver une place, si restreinte soit-elle d'ailleurs, en Ontologie ; car l'Ontologie est bien l'étude de l'être, donc de tout être.

Or, a-t-on pris attention, dans les pages précédentes, à tout ce qui est être ? Saint Thomas se pose la question au début du 4e Livre de la Métaphysique : Que de choses auxquelles on ne peut refuser l'être ! Une négation est, dans un certain sens, un être, puisque l'on dit : Le non-être *est* le non-être. Les transformations, les changements, sont des êtres. Or, jusqu'à présent, on semble avoir négligé ces divers êtres. L'exécution de notre programme n'est-elle donc pas défectueuse ? Cependant, si nous reconnaissons qu'elle l'est ; si, pour compléter l'Ontologie, il faut introduire dans son programme des choses aussi disparates qu'une négation, un

mouvement, un accident, une substance, n'allons-nous pas inévitablement compromettre l'unité de la Métaphysique ?

La solution de la difficulté est renfermée en ces deux propositions :

L'objet principal de la métaphysique est la substance.

Les êtres ont entre eux une communauté d'analogie.

200. L'objet principal de la métaphysique est la substance. — On ne nie pas que tout être doit trouver place en Ontologie. Mais tous les êtres ne s'y trouvent pas au même rang. La substance y occupe la place principale ; ce qui n'est pas substance, y prend rang subordonnément à la substance : « Ens multipliciter dicitur ; sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum, scilicet subjectum »[1]).

[1]) « Ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum, scilicet subjectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiæ, quæ principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiæ, sicut per se accidentia uniuscujusque substantiæ. Quædam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiæ. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsæ etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quædam dicuntur entia quia sunt activa vel generativa substantiæ, vel eorum quæ secundum aliquam habitudinum prædictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quæ ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiæ esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret...

» Sciendum tamen quod prædicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differunt negatio et privatio, ut infra dicetur. Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio Physicorum. Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile quia non per se,

On peut ramener les êtres à quatre groupes : Les *négations* et les *privations* sont au plus bas degré de l'échelle : elles sont des êtres, néanmoins, car la raison s'en occupe, elle leur donne, dans ses jugements affirmatifs ou négatifs, des attributs.

Immédiatement après, viennent les *changements*, generatio et corruptio, motus. Le changement comprend de l'être et une privation ou négation d'être, il est un acte imparfait, ainsi qu'on le dira *ex professo* dans la *Quatrième Partie.*

Les *accidents* ne sont pas affectés de non-être, mais n'ont l'être qu'en autre chose qu'eux, ens *in alio.*

Enfin, seule la *substance* est en possession de son être : elle n'enferme ni négation ni privation et n'est point assujettie à un autre être.

Or à la substance se réfèrent nécessairement les êtres des trois premiers groupes. Les accidents — les qualités, la quantité — sont inhérents à la substance. La génération tend à la production d'une substance ; le mouvement ou changement a pour terme une détermination quantitative ou qualitative de la substance. Les négations et les privations, enfin, excluent une substance ou une de ses déterminations.

Ajoutons que l'Être suprême se rattache à la substance, en tant qu'il en est la première cause et la dernière fin.

Donc tout ce qui a le nom d'être se rattache, à un titre ou l'autre, à la substance.

Ainsi s'explique l'unité fondamentale de la métaphysique.

sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiæ proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiæ.

» Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiæ ; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid prædictorum ; privationes autem et negationes, inquantum removent aliquid trium prædictorum ». *In IV Metaph.,* lect. Iª.

201. Les divers êtres ont entre eux une communauté d'analogie. — Que signifie ce nom commun *être* que l'on attache aux divers groupes appelés, à titre principal, ou à des titres secondaires, des êtres? La signification est-elle *univoque*, *équivoque* ou *analogique?*

a) L'être constitue-t-il un *genre* immense dont les types de la nature, minéraux, végétaux, animaux, hommes ou purs esprits; la substance et les accidents; l'acte et la puissance; les créatures et le Créateur forment autant d'*espèces* différentes?

Une quiddité *générique* est logiquement antérieure aux espèces rangées sous elle; elle est la partie essentielle commune à toutes et, par conséquent, elle leur est applicable dans une même acception, *univoce* (una voce), comme l'on dit dans l'École.

Est-ce dans une acception *univoque* que la notion d'être s'applique aux divers êtres de la nature?

b) Ou les choses de la nature n'ont-elles de commun que le nom : la notion d'être serait-elle *équivoque?*

c) Ou enfin, la notion d'être est-elle *analogique,* applicable aux divers êtres de la nature en des sens partiellement les mêmes et partiellement différents?

a) Non, l'être n'est pas un *genre* attribuable, en un sens identique, à plusieurs *espèces* d'êtres.

Manifestement, la substance et les accidents, le mouvement, la négation ou la privation, l'Être infini et l'être fini ne sont pas des spécifications d'une même réalité générique.

La *substance* est à elle seule une réalité complète, *ens per se stans*, elle n'est pas dépendante de ses déterminations accidentelles ou modales; l'*accident*, au contraire, est dépendant de la substance, son entité est inhérente à celle de la substance, *ens entis.*

L'être *en acte* est complet, l'être *en puissance* est essentiellement perfectible par l'acte.

Donc la substance et l'accident, l'être potentiel et l'être actuel ne répondent *pas de la même manière* au concept d'être.

A plus forte raison, ce qui n'est qu'un acheminement vers l'être réel, *motus;* ce qui en est l'absence — négation ou privation, — n'est pas de même nature que l'être lui-même.

Enfin, les choses contingentes qui *ont l'être*, « esse receptum », et celui qui *est l'Être*, « esse non receptum », ne vérifient pas, de la même manière, la notion d'*être*.

En effet, dans les choses contingentes, autre est la réalité, quelle qu'elle soit, autre l'acte d'existence ; en Dieu, au contraire, l'essence est identique à l'existence. « Res aliæ (a Deo), etiamsi omnino similem formam consequerentur, non tamen eam consequuntur secundum eumdem *modum essendi.* Nam nihil est in Deo quod non sit ipsum *esse* divinum : quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo *univoce* et rebus aliis praedicari » [1]).

b) et *c) La notion d'être n'est cependant pas équivoque, mais analogique.* La substance subsiste dans son être, *per se subsistit in suo esse.* Mais les accidents, à proprement parler, n'ont pas leur être propre, ils sont, en rigueur de termes, ce par quoi la substance possède tel être. Accidentia dicuntur entia, quia *ipsis substantia habet aliquod esse secundarium* [2]). L'accident est donc quelque chose de la substance, « acci-

[1]) *Cont. Gent.*, I, 32.

[2]) Citons ces lignes de Cajetan : « In analogis, res analogiam fundantes, — puta quantitas ut sic se habens ad esse, et substantia ut sic se habens ad esse, — licet diversæ sint et numero, et specie, et genere, ratione tamen eædem sunt, non omnino sed proportionaliter : quoniam unius ratio proportionaliter eadem est alteri. Et propter hoc, id quod prædicat analogum, puta ens de quantitate, illudmet proportionaliter prædicat de substantia, et e converso. Est enim illudmet proportionaliter id, quod in substantia ponit, et e converso : et propter hoc analogum,

dens ad substantiam respectum habet », dit très bien saint Thomas [1]).

La puissance et l'acte sont ou les composants de la substance — matière première et forme substantielle — ou la substance elle-même, soit enrichie de ses déterminations accidentelles, soit parfaite par la subsistence.

Les transformations substantielles conduisent à la génération d'une substance nouvelle ; les changements accidentels, à l'une ou l'autre de ses déterminations.

La privation elle-même, ainsi qu'on le fera voir très prochainement dans la *Quatrième Partie*, remplit indispensablement un rôle dans la production d'une substance. Bref, tout ce qui n'est pas une substance, ne justifie l'attribut *être* qu'à raison de ses rapports avec la substance : celle-ci est l'analogue principal ; les accidents — propriétés, dispositions, mesure de la substance, relation avec la substance — sont des analogues secondaires. A la première et aux seconds, l'être est attribué dans un sens *analogique.*

Enfin, à Dieu et aux créatures aussi l'être est attribuable *analogiquement.*

Plusieurs auteurs essaient de justifier cette thèse en disant que Dieu et les créatures s'opposent au néant. Mais cette explication ne peut suffire : car l'opposition au néant, étant une notion négative, présuppose nécessairement une entité positive sur laquelle elle s'appuie.

Positivement, l'être est commun, analogiquement, à Dieu et aux créatures.

puta ens, non sola voce communius, majus aut superius analogatis est, sed conceptu proportionaliter uno ». *De nominum analogia,* cap. VI. Cfr. *Tractatus de conceptu entis.* Voir, d'autre part, une étude approfondie de la notion d'analogie chez le Père De San, *De Deo uno,* pp. 236 et seq.

[1]) « Ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens referuntur ad aliquid tertium ».

D'une part, ce qu'il y a de perfection dans l'*être* créé appartient à Dieu.

En effet, Dieu est, par définition, la cause première des êtres qui nous entourent. Or, la cause doit contenir, d'une certaine façon, la perfection de ses effets. Donc Dieu doit posséder ce qu'il y a de perfection dans l'être créé.

Mais la perfection divine n'appartient pas à Dieu de la manière dont la perfection propre à la créature appartient à la créature.

La créature nous apparaît nécessairement comme une quiddité indéterminée à laquelle s'ajoutent graduellement des déterminations génériques, spécifiques, individuelles, jusqu'à ce que survienne l'existence qui pose dans la nature tel ou tel être concret. Or, en Dieu il n'y a rien qui soit à déterminer : tout en lui est son Existence même. « Nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum ». Donc ce qu'il y a de perfection dans les êtres créés appartient à Dieu d'une autre manière qu'aux créatures.

On exprime cette pensée en disant ; Les perfections créées sont en Dieu d'une manière « suréminente », « transcendante » ; ou, ce qui revient au même : L'être convient aux créatures et à Dieu *analogiquement*.

« In nominibus quæ Deo attribuimus est *duo* considerare, scilicet *perfectiones ipsas* significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et *modum significandi*. — Quantum ad *id quod significant* hujusmodi nomina, *proprie* competunt Deo, et *magis proprie quam* ipsis creaturis ; et *per prius* dicuntur de eo. — Quantum vero ad *modum significandi*, non proprie dicuntur de Deo ; habent enim *modum significandi* qui creaturis competit »[1]).

[1]) *Summ. Theol.*, Ia, q. 13, art. 5, ad 1. Cfr. *De potentia,* q. 7, art. 7 et *Cont. Gent.*, I, 32-34. Suivant Duns Scot, aux dix catégories, à l'être créé et à l'Être incréé, à n'importe quelle perfection, l'être serait attribuable *univoce ;* cependant, l'être ne serait pas un *genre.* — Il y a là matière à un débat très subtil, mais nous ne pouvons qu'en indiquer l'objet. Cfr. Duns Scot, *In I Sent.*, dist. III, q. 2 et dist. VIII, q. 3.

202. Le vice originel de l'agnosticisme. — Il y a donc de réelles relations entre les êtres rangés sous l'appellation d'*être*. En conséquence, si divers que soient les êtres à raison de leur nature respective, ils se tiennent, cependant, de façon que l'un peut nous conduire à l'autre.

Les agnostiques n'ont vu que leur diversité, ils ont méconnu leur connexion [1]).

Passons à l'étude des *causes de l'être.*

Dans cette étude nouvelle, c'est toujours à la substance que nous aurons affaire. Seulement, au lieu de la considérer en tant qu'elle est, nous nous demanderons et *comment elle devient* telle qu'elle est, et *comment elle agit* de la façon que nous la voyons agir. Du point de vue statique, — la *substance* — nous passons au double point de vue génétique, — la *constitution* de la substance — et dynamique, la *nature.*

Ce double point de vue embrasse les causes, les unes intrinsèques, les autres extrinsèques de l'être substantiel.

[1]) Cette pensée a été développée dans les *Origines de la psychologie contemporaine,* ch VII. Cajetan, dans son opuscule célèbre *De nominum analogia,* disait déjà : « Hujus analogiæ notitia adeo necessaria est, ut sine illa non possit Metaphysicam quispiam discere, et multi in aliis scientiis ex ejus ignorantia erronee procedant ». (Cap. I).

QUATRIÈME PARTIE

Les causes de l'être

CHAPITRE I

Apercu préliminaire : Objet et division de la quatrième partie

---

203. Coup d'œil d'ensemble sur l'univers matériel. — L'univers matériel est sans cesse en *mouvement*, il nous offre le spectacle de *changements* incessants.

Mais une *loi constante* régit ce mouvement, un fond de *stabilité* résiste à ces changements.

Ces changements et la loi de stabilité qui les dominent engendrent, par leur combinaison, *l'ordre de la nature.*

Esquissons à grands traits ces idées fondamentales.

204. Le mouvement dans la nature. — Tous les corps de la nature, les corps inorganisés et les organismes, envisagés, soit isolément, soit collectivement, sont soumis au mouvement.

1° *La matière inorganisée*, en ses trois états, liquide, gazeux ou solide, est perpétuellement en mouvement :

a) Sous l'action de la chaleur solaire, les *eaux* de l'océan s'élèvent en vapeurs dans l'atmosphère, s'y condensent et retombent sur le sol, en forme de pluies, pour former les rivières, les fleuves et alimenter l'océan.

b) Les combustions, la respiration des animaux diminuent la quantité d'oxygène de l'*air atmosphérique* et augmentent proportionnellement la quantité d'acide carbonique, mais les plantes, par leurs parties vertes, fixent le carbone et restituent à l'atmosphère l'oxygène nécessaire pour rétablir l'équilibre.

c) La terre est soumise à une circulation analogue à celle des eaux. La pluie, les rivières et les fleuves, la gelée et le dégel, les vents et les vagues, sont autant d'agents de dénudation et de destruction, qui rongent le sol, lui enlèvent ses éléments superficiels et les emportent grain par grain vers la mer. Chaque grain dérobé à la terre se retrouve tôt ou tard soigneusement déposé quelque part dans l'océan, jusqu'à ce que, un jour, ces dépôts se soulèvent pour former des continents nouveaux, destinés à être attaqués encore une fois par l'eau dès qu'ils dépassent le niveau de la mer. L'usure incessante des terres fermes est, du reste, compensée par des forces qui, contre-balançant l'action des agents destructeurs, sont capables de soulever les dépôts formés sur le fond de la mer, d'accumuler comme des approvisionnements nouveaux de matière solide sur la surface de la terre.

Ces agents compensateurs, nous les trouvons dans les forces qui tendent, soit par des oscillations lentes et continues, soit par de brusques tremblements, à soulever les terres submergées ; dans les volcans qui transportent des matières fluides à la surface où elles se solidifient ; enfin, dans la matière animée qui, vue d'ensemble, travaille constamment à accroître les matériaux solides du globe aux dépens de ses constituants liquides et gazeux.

2° *La vie organique*, du reste, n'est pas autre chose qu'un *mouvement continu :* l'être vivant est celui qui a pour loi naturelle de se mouvoir constamment lui-même [1]).

Envisagée dans l'individu, la vie est une série continue de

[1]) Cfr. *Psychologie,* Première Partie.

synthèses et d'analyses que l'on résume sous les noms d'assimilation et de désassimilation.

Envisagée dans l'espèce, la vie est le mouvement d'une cellule qui s'accroît, se développe et se divise pour donner ainsi naissance à des cellules nouvelles qui, à leur tour, reproduisent les fonctions de la cellule d'où elles sont issues.

Tout donc, dans la nature, les eaux, l'atmosphère, les matières solides de l'écorce terrestre, les substances organisées, tout est perpétuellement en mouvement.

3° Ajoutons que notre globe, considéré comme un *tout,* est emporté sans relâche par un double mouvement, un mouvement diurne de rotation sur lui-même et un mouvement annuel de translation autour du soleil.

4° Le soleil avec son cortège de planètes, n'échappe pas à la loi universelle du mouvement.

Le soleil, dont la terre n'est qu'un fragment détaché, est le grand pourvoyeur d'énergies. La puissance emmagasinée dans les houillères, les vents, les rivières ; les forces en jeu dans la vie des organismes, même celles que l'animal et l'homme dépensent pour l'exécution de leurs mouvements spontanés ou libres, représentent une fraction de l'énergie solaire absorbée par notre globe et utilisée ensuite en diverses actions mécaniques, physiques ou chimiques par les agents naturels qui le peuplent.

Or, d'où vient cet immense foyer d'énergie solaire ? Du mouvement. Qu'est-ce qui l'alimente ? Le mouvement. Le nombre incalculable de réactions chimiques qui s'accomplissent au sein de la masse solaire, le rayonnement perpétuel de chaleur et de lumière à travers l'espace, la condensation de la masse solaire sous l'empire de la force de gravité sont autant de formes diverses de mouvement, au sens général de l'expression.

5° Ajoutons, enfin, que tous les astres répandus dans

l'immensité de l'espace, n'ont vraisemblablement ni une autre histoire, ni une autre loi que le soleil.

Est-il assez évident que tout se meut dans la nature ?

Tel est le premier point de vue qu'il nous fallait considérer. Il est si frappant que, dès les origines de l'histoire de la philosophie grecque, Héraclite se demande si la recherche de l'être ne serait point vaine. Trouvera-t-on quelque chose qui réellement subsiste ? Non, répond-il. Il n'y a pas une seule chose qui soit ; chaque chose, à la fois, est et n'est pas. « Tout s'écoule comme les eaux d'un fleuve ». « Tout brûle et se consume ». Or, ce qui ensemble est et n'est pas, c'est ce qui *devient*. En effet, on ne peut dire de ce qui change : « c'est telle chose », puisque, à l'instant même, c'est une autre chose. « L'*écoulement* universel », « l'universel *embrasement* » sont deux images de l'*universel devenir* [1]).

Non. Tout ne *devient* pas ; il y a des choses qui *sont* et *persistent*.

205. La stabilité dans la nature. — Il y a de la stabilité dans le monde, d'abord, en ce sens que les changements qui s'y déroulent reviennent *périodiquement*. Pour s'en rendre compte, il suffit de suivre dans ses différentes phases, la circulation des éléments matériels solides, liquides et gazeux, dont est formé notre globe, et de contempler les relations de notre terre avec le soleil dans l'orbite duquel elle tourne et auquel elle doit son origine [2]).

Il y en a, ensuite, en ce sens plus strict, que les mouvements presque infinis dont l'univers est le siège sont dominés par des principes fonciers de stabilité.

Considérez l'univers *quantitativement :* toutes les formes d'activité qui s'y déploient sont soumises aux deux grandes

[1]) Cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.*, I, 450-496.

[2]) Cfr. M. Lohest, *Les cycles et les récurrences en géologie.* Annales de la Société géologique de Belgique, t. XXXV. Mémoires.

lois de la *conservation de la masse* et de la *conservation de l'énergie* [1]).

Considérez-le au point de vue *qualitatif:* malgré tous les changements qui s'y produisent, les *types spécifiques* des règnes minéral, végétal et animal s'y *maintiennent.*

Non seulement les corps de notre globe terrestre se conservent, mais l'analyse spectrale a révélé l'existence permanente, au sein de la masse solaire, de la plupart des substances chimiques qui entrent dans la constitution de notre planète. C'est là, pour le dire en passant, un des plus forts arguments en faveur de l'unité d'origine de tout notre système planétaire.

Héraclite niait l'être et affirmait le devenir. Parménide, au contraire, nia le devenir pour n'affirmer que l'être. L'être, pour Héraclite, était un océan de feu, toujours en mouvement; pour les Eléates, c'est comme un océan de glace à jamais immobile [2]).

Aristote n'aura pas de peine à montrer la contradiction enveloppée dans ce principe que « l'être est un et immobile » [3]).

L'ensemble des faits et la réflexion mènent à une conclusion moyenne : l'univers matériel est soumis à de *perpétuels changements*, mais, à travers ces changements, un fond de *stabilité persiste*, il se traduit dans *les lois* et *l'ordre de la nature.*

[1]) *Principe de la conservation de la masse.* Si l'on considère un système de corps complètement isolé,quelles que soient les formes d'énergie qui se succèdent à l'intérieur du système, la masse totale reste rigoureusement invariable.

Principe de la conservation de l'énergie. Si l'on considère un système de corps complètement isolé, la somme de l'énergie actuelle et de l'énergie potentielle est constante, quelles que soient les formes d'énergie qui se succèdent dans le système.

On trouvera un exposé de ces deux principes dans la *Psychologie,* 6e édit., pp. 35-37.

[2]) Fouillée, *Hist. de la phil.,* p. 54.

[3]) *Mét.,* I, 5.

De cet ordre universel, la philosophie cherche l'explication.

Tout ce qui l'explique, pour une part, porte le nom de *cause*. On appelle *cause* d'une chose tout ce dont cette chose dépend [1]).

On entrevoit quel est l'objet général de la métaphysique des causes.

206. Deux conceptions opposées de l'ordre de l'univers : le mécanicisme et le naturalisme aristotélicien. — Nous avons décrit à grands traits le mouvement et l'ordre général de la nature matérielle. Que faut-il pour l'expliquer ?

Quelles sont les causes nécessaires et suffisantes de l'ordre universel ?

Deux théories adverses sont ici en présence, le *Mécanicisme*, la théorie *d'Aristote et des Scolastiques.*

Selon les partisans du Mécanicisme, 1° il n'y aurait dans la nature que des *masses* douées d'*énergie mécanique ;* les agents naturels ne produiraient que du mouvement local ; la chose est patente, pour les agents mécaniques ; or, les forces appelées physiques ou chimiques ne sont pas d'une autre nature que les forces mécaniques ; les mouvements moléculaires ou atomiques qu'elles produisent, pour être invisibles, n'en sont pas moins de simples déplacements dans l'espace, identiques, au fond, aux effets visibles des agents mécaniques.

Les corps doivent donc être considérés par la chimie comme composés d'éléments de nature identique ; les réactions chimiques se réduisent à de simples substitutions d'éléments, elles provoquent des variations accidentelles d'impressions dans les organes des sens.

[1]) Jean de saint Thomas rapproche les unes des autres les différentes définitions que les philosophes ont données de la cause et résume en ces mots sa conclusion : « Causa est principium alicujus per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse ». *Philosophia naturalis,* Ia P., q. X, art. 1. Nous examinerons plus loin (ch II) cette définition.

2° L'ordre universel est le *résultat* de mouvements mécaniques.

Donc, du *mouvement* local et des *causes efficientes* qui fatalement le produisent, tels sont les seuls facteurs de l'ordre de la nature.

Il est à peine besoin de dire que le Mécanicisme n'est qu'un simulacre de Métaphysique.

Tout autre est la conception d'Aristote et de la Scolastique :

1° Les changements qui se produisent dans la nature sont les uns superficiels, *accidentels*, les autres plus profonds ; ceux-ci affectent la substance même du corps, ce sont des *transformations substantielles.*

Les substances qui se transforment ainsi les unes dans les autres, sont d'*espèces* différentes ; chacune d'elles a des *propriétés* spéciales en conformité avec son principe spécifique.

Pour rendre compte du mouvement ainsi compris, il faut *deux causes intrinsèques*, l'une *matérielle*, l'autre *formelle.*

De plus, le mouvement exige l'action d'un moteur déjà en acte, *cause efficiente* du mouvement, *troisième cause.*

2° Mais les agents naturels ne sont pas que des causes efficientes : la perpétuelle récurrence de phénomènes dont les sciences physiques et naturelles recherchent les lois ; la permanence des types spécifiques du règne minéral et du règne organique, ne s'expliqueraient pas, si les causes efficientes n'étaient *sollicitées*, par des *causes finales*, à agir dans une direction déterminée et à faire converger vers un but intrinsèque les forces dont elles disposent. La *fin* est une *quatrième cause*, elle est même la première des causes, « causa causarum ».

En somme, *quatre causes* concourent à l'explication générale de la nature matérielle.

« Necesse est quatuor esse causas : quia cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse ejus quod habet causam potest considerari dupliciter : uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu ; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens : et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem quod reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit ; nam omne agens agit quod est sibi conveniens. Id autem ad quod intendit actio agentis dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor »[1]).

En conséquence, voici comment sera partagée la métaphysique des causes :

Trois chapitres seront consacrés, l'un à *l'étude analytique des causes*, un autre à l'*étude de leurs relations*, un troisième et dernier à l'*étude de leur effet général, l'ordre de la nature.*

D'où cette distribution générale de la *Quatrième Partie :*

Chapitre I. Aperçu préliminaire : Objet et division de la Quatrième Partie.

Chapitre II. Les causes.

Chapitre III. Les relations entre les causes.

Chapitre IV. L'effet général des causes : l'ordre de la nature.

Le *Chapitre II* a un caractère analytique ; il comprend cinq paragraphes respectivement intitulés :

§ 1. Les causes *matérielle* et *formelle.*

§ 2. La cause *efficiente.*

§ 3. La cause *finale.*

§ 4. La place de la cause *exemplaire* dans la classification des causes.

§ 5. La *cause en général.*

[1]) S. Thomas, *In lib. Arist. comm. Physic.,* II, lect. 10.

CHAPITRE II

Les causes

---

§ 1

LES CAUSES MATÉRIELLE ET FORMELLE

207. Comment cette étude trouve place en métaphysique générale. — Les causes matérielle et formelle sont les principes constitutifs des substances corporelles ; ne devraient-elles pas demeurer étrangères à la Métaphysique qui est, par définition, la science de l'immatériel ?

Les propriétés *sensibles* des corps, le caractère *spécifique* qu'elles offrent chez les divers corps de la nature sont, en effet, l'objet formel de la Physique rationnelle ; l'étude de ces propriétés révèle au cosmologue l'existence de substances naturelles spécifiquement distinctes les unes des autres.

Mais la *substance,* commune à ces diverses substances, forme l'objet principal de la Philosophie première (**7**). Or, la composition intrinsèque est essentielle à la substance corporelle. Il s'ensuit que la métaphysique doit s'en occuper directement.

L'objet propre de la métaphysique n'est immatériel que dans l'acception négative du mot.

Sans doute, elle s'occupe aussi des êtres positivement immatériels, mais nous n'avons pas de ceux-ci une connaissance immédiate ; nous devons passer par les corps pour arriver aux esprits. Nous observons et étudions les substances corporelles ; nous nous efforçons de démêler ce qui leur

appartient à raison de leur corporéité et ce qui est isolable du corps comme tel. Ce résidu isolable, nécessairement très indéterminé, nous l'attribuons ensuite, sauf les correctifs que l'*analogie* impose, aux substances immatérielles dont, par ailleurs, nous connaissons l'existence.

208. Les changements accidentels et substantiels d'après le péripatétisme scolastique. — Aristote appelle du nom générique μεταβολή, *mutatio*, le *changement*. Chaque fois que, de quelque chose, il se fait quelque chose, un changement se produit. Πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι [1]). Le changement, μεταβολή, a d'ordinaire pour synonyme dans la langue d'Aristote, κίνησις, *motus*, le *mouvement*.

Or le changement est *accidentel* ou *substantiel*.

Le changement accidentel le plus apparent est le *mouvement local*, μεταβολή ou κίνησις κατὰ τόπον, la *translation*, φορά.

D'autres changements accidentels affectent soit les *qualités* du sujet, κατὰ τὸ ποίον, ἀλλοίωσις, l'*altération*; soit la *quantité* du corps, κατὰ τὸ ποσόν, αὔξησις καὶ φθίσις, l'*accroissement* ou le *décroissement* [2]).

Dans ces divers changements, la *matière* est un corps déjà substantiellement complet. Les scolastiques l'appellent parfois *matière seconde*, *materia secunda*, par opposition à la *matière primordiale, materia prima* dont nous parlerons tout à l'heure. On trouve aussi chez Aristote les deux expressions opposées : ὕλη ἐσχάτη et ὕλη πρώτη.

Dans le langage courant, la *matière* désigne les substances corporelles complètes, objet immédiat de l'expérience : le

[1]) *Physic.*, V, 1. Les métaphysiciens chrétiens ont opposé au changement, *mutatio*, la création, *creatio*. Le changement se fait ἔκ τινος, *ex aliquo;* la création ne se fait pas ἔκ τινος, *ex aliquo,* mais *ex nihilo*. Cette dernière expression a une signification *négative*, elle équivaut à *non ex aliquo*. La création est une production εἴς τι, mais non ἔκ τινος.

[2]) *De l'âme*, I, 3.

marbre, le fer ; la *forme* désigne une détermination accidentelle, imprimée au corps : la *forme* d'une table, d'un vase, d'une statue, que le ciseau du sculpteur donne à un bloc de marbre.

Mais d'autres changements affectent la substance même des corps, μεταβολή, κατ' οὐσίαν, κατὰ τὸ τί : une substance composée succède à plusieurs autres substances composantes — composition substantielle, *generatio,* γένεσις, synthèse chimique ; — ou plusieurs substances relativement simples succèdent à une substance composée, — décomposition substantielle, *corruptio*, φθορά, analyse chimique.

Le *sujet* de ces changements substantiels est la *matière* dans l'acception qui, en philosophie, est la principale ; elle s'appelle chez Aristote ἡ πρώτη ὕλη, ou simplement ὕλη, chez les scolastiques *materia prima* ou *materia.*

Les *formes* qui, par le fait des transformations substantielles, γένεσις καὶ φθορά, se succèdent dans la matière, sont les *formes* dans l'acception principale du mot, formes *substantielles,* formes *spécifiques,* εἶδος.

Serrons de près ces notions, afin de comprendre ce qu'est la substance corporelle et de démêler ce qui en elle est le fait de la corporéité et ce qui, au contraire, peut prendre une signification métaphysique.

Commençons par une page de Cosmologie. Exposons brièvement, — la supposant prouvée ailleurs — la théorie aristotélicienne et scolastique sur la nature des corps.

209. La nature des corps d'après le péripatétisme scolastique. — 1° D'après cette théorie, il y a, dans la nature, des substances qui diffèrent *spécifiquement* les unes des autres.

Le monde corporel comprend des *substances* élémentaires, les corps simples, et des substances composées, qui résultent d'une combinaison chimique ; chacune d'elles forme une *espèce.*

La substance est une *nature :* elle n'est pas exclusivement un véhicule de mouvement local, elle possède des qualités *intrinsèques*, des puissances actives et passives qui émanent de la substance et y demeurent inséparablement unies, et elle est, dès l'origine, *inclinée* d'une manière stable *vers un but* déterminé qu'elle doit réaliser par le jeu de ses puissances.

Les corps simples se combinent pour former un corps composé, celui-ci se décompose pour régénérer les corps simples : il s'opère donc dans la nature des *transformations spécifiques substantielles.*

2° Or, la transformation substantielle exige la succession de deux formes substantielles en un substratum permanent : ce substratum est la *matière première ;* les formes qui, au point de départ et au terme de la transformation, sont unies à la matière sont les *formes substantielles.*

La matière première et la forme substantielle sont donc les deux parties substantielles qui par leur union forment la substance proprement dite, le *composé substantiel* [1]).

[1]) On essaierait vainement de *se figurer* une matière première ou une forme substantielle, car on ne se représente pas en *imagination* ce qui n'a pas été perçu par les sens extérieurs, et les sens extérieurs ne perçoivent pas directement le fond substantiel des êtres. Il est utile, sans doute, de s'aider ici de l'analogie entre un composé substantiel et la modification introduite dans une substance par une forme accidentelle, — tel le relief d'une figure dans un bloc informe de marbre, — mais ce n'est là, cependant, qu'une simple analogie : la statue de marbre est un composé accidentel d'une matière — le marbre — et d'une figure sculptée qui est la forme de la statue ; la matière de ce composé accidentel, la substance du marbre, est composée elle-même de matière et de forme, de matière première et d'une forme substantielle.

Bien plus, l'*intelligence* elle-même n'ayant pour objet propre que les corps, et les corps n'existant dans la nature qu'à l'état de *composés substantiels,* notre idée de la matière première est médiate et négative. Aristote en parle en ces termes négatifs : Λέγω δ'ὕλην, ἣ κάθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

Saint Thomas fait observer que les premiers philosophes grecs n'avaient pas saisi la vraie nature des corps, parce qu'ils n'avaient pas réussi à

La matière première précède, d'une priorité de nature, son union avec la forme substantielle. Elle n'a pas, cependant, d'existence propre ; sinon, elle serait déjà à elle seule un sujet complet, son union avec la forme ne serait pas *intrinsèque*, les deux principes ne formeraient pas *une* substance. Seul, le composé de la matière et de la forme est le sujet immédiat de l'existence.

En résumé, la matière première est la partie de la substance corporelle qui, sans constituer d'elle-même aucun corps déterminé, peut servir de substrat réceptif à n'importe quelle forme spécifique du monde corporel ; la forme substantielle est la partie de la substance qui, par son union avec la matière première, constitue déterminément telle substance spécifique du monde corporel.

La théorie d'après laquelle le corps est substantiellement composé de matière (ὕλη) et de forme (μορφή), porte généralement aujourd'hui le nom d'*hylémorphisme*.

3° Considérée *abstraitement*, la matière première n'est liée déterminément à aucune forme spécifique, il n'en est aucune à laquelle elle ne puisse être unie. Lorsqu'elle est soumise à une forme, elle n'en demeure pas moins capable d'être soumise aux autres. L'absence de ces autres formes auxquelles la matière pourrait être unie est appelée par Aristote στέρησις, par les scolastiques *privatio*.

Mais un ordre préside à la succession des formes spéci-

dépasser l'image pour s'élever au *concept* de la forme substantielle. « Decepit antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formæ substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid, quod est supra sensibilia : et ideo illas formas tantum consideraverunt, quæ sunt sensibilia propria vel communia. Hujusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et hujusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens, et ideo ad ejus cognitionem non pervenerunt ut scirent ipsam a materia distinguere ». *Metaph.*, VII, 2.

fiques. Leur *ordre naturel d'apparition* est commandé par les dispositions du sujet, auquel l'une d'elles doit présentement être unie.

L'absence d'une forme doit donc toujours être considérée de pair avec les dispositions qui, d'une façon plus ou moins immédiate, l'exigent. Et, c'est alors particulièrement que la matière se trouve dans l'état appelé par les scolastiques *privatio*. « Carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam est privatio », dit saint Thomas [1]).

Lorsqu'une forme nouvelle est introduite dans un sujet matériel, elle a pour conséquence nécessaire l'expulsion de la forme préexistante. Le nouveau composé est ainsi *privé* de la présence actuelle de la forme qu'il possédait : celle-ci n'y persiste que virtuellement. Deux adages résumaient autrefois ce point de doctrine : « Generatio unius est corruptio alterius. Formæ componentium insunt mixtis, non actu sed virtute » [2]).

4° La substance corporelle est la source d'où dérivent les puissances passives et actives, elle est le fondement des acci-

[1]) *Summ. Theol.*, Iª, q. 66, art. 2.

[2]) Il ne sera pas inutile de donner ici quelques éclaircissements sur la théorie de la génération et de la corruption des formes naturelles.

a) Tout d'abord, la production d'un corps nouveau, par exemple, d'une substance composée nouvelle (mixtum) n'est pas l'anéantissement d'une forme et la création d'une autre forme, mais la succession naturelle de plusieurs substances constituées par des formes diverses : le terme de l'action productrice (génératrice) des agents naturels n'est pas une forme indépendante de la matière, mais la substance composée elle-même.

b) Les formes substantielles ne se trouvent pas à l'état latent, en acte, dans le sein de la nature; produire une substance corporelle ce n'est pas dégager une forme des obstacles qui s'opposaient momentanément à son apparition, car, à ce compte, une nouvelle substance ne serait que le rapprochement de deux éléments préexistants, ce qui est le contrepied de la thèse scolastique.

c) La production d'une substance est la mise en acte de ce qui était en puissance dans la matière.

Telle est l'idée que les scolastiques traduisaient par l'expression :

dents, les uns nécessaires — telle notamment la quantité, — les autres contingents, qui complètent secondairement les corps de la nature.

5° Nous expliquerons plus loin pourquoi les scolastiques donnaient à la substance corporelle le nom de *nature*, et à l'ordre que ces substances produisent dans leur ensemble le nom d'ordre *naturel*.

Après les explications qui précèdent, nous sommes en mesure de préciser la nature de la cause matérielle et de la cause formelle.

« eductio formarum e potentia materiæ ». « Formæ proprie non fiunt, dit saint Thomas, sed educuntur de potentia materiæ, inquantum materia, quæ est in potentia ad formam, fit actu sub forma; quod est facere compositum ». *Metaph.*, VII, 7.

d) Que deviennent les formes substantielles des composants lors de la formation d'un nouveau composé ?

Elles ne sont pas réduites à néant; elles ne se retrouvent plus, il est vrai, à l'état actuel dans le corps composé, mais il y a; en celui-ci, une disposition naturelle à les régénérer; d'où la conclusion que les formes des éléments existent dans le composé à l'état de *virtualité*. « Elementa insunt mixtis, non actu sed virtute ».

L'explication du mode de persistance des éléments dans le composé est un des problèmes les plus délicats de la Cosmologie Il a été étudié avec sagacité par notre savant collègue, M. le Dr Nys, dans la *Revue Néo-Scolastique,* 1898, n° 2, pp. 172 et suiv.

Il faut tenir compte de cette persistance virtuelle des éléments dans le composé pour bien entendre la définition de la matière première et son rôle de substrat en n'importe quel type spécifique.

« Dans les corps composés, écrit le Dr Van Weddingen, la matière ne passe d'une forme à une autre, sous l'action des forces cosmiques, ou n'est, comme parle l'École, privée de sa forme actuelle, que selon un rythme progressif, et d'après des transitions successives, correspondant à l'évolution de chaque substance matérielle et à la place qu'elle occupe sur l'échelle des êtres inorganiques ou organiques. Il y a donc une réelle hiérarchie de formes dont la matière suit les degrés dans ses changements naturels, qu'elle subit en passant de l'état de principes simples à l'état de corps composés, et du règne minéral à la vie végétative et animale, selon une progression ordonnée des types intermédiaires, et cela, sous l'empire des forces physiques, ou grâce à l'industrie de l'homme qui vient s'y ajouter ». *Albert le Grand, d'après son plus récent critique,* pp. 39-40.

210. La nature de la cause matérielle. — Sa causalité. — La cause matérielle doit être étudiée premièrement dans les transformations substantielles ; elle y présente trois caractères inséparables mais distincts :

Premier caractère : Le sujet éprouve, de la part du générateur, une action qui altère le composé ; *la matière subit cette action altérante.*

Second caractère : L'altération du sujet y rend possible l'introduction de la forme d'un composé nouveau : *la matière reçoit cette forme.*

Troisième caractère : La susception de cette forme réalise un composé nouveau : *l'union de la matière et de la forme constitue cette substance composée.*

L'altération du sujet est préliminaire à la causalité matérielle ; la susception de la forme et la constitution du composé en sont l'exercice.

Dans ces limites, les métaphysiciens de l'École sont d'accord : sous l'action du générateur, une forme est tirée du sujet et reçue par lui, un composé nouveau se constitue.

En conséquence, ils définissent la matière : ce qui reçoit la forme, *id in quo forma recipitur ;* ou : ce dont une chose est faite, *id ex quo aliquid fit*, *id ex quo fit quod generatur* [1]).

Ces deux rôles de la matière lui sont-ils également essentiels ?

Est-il possible qu'une cause ait plus d'une causalité ?

[1]) Aristote définit la matière : « Causa materialis est, ex qua fit aliquod, cum insit ». Par les mots *cum insit,* Aristote oppose la cause matérielle à la privation. La privation est aussi, dans un certain sens, ce dont dépendent la forme du composé et le composé lui-même ; mais la privation n'entre pas dans la constitution du corps; au contraire, la matière demeure et fait réellement partie du composé. La cause matérielle est donc une réalité dont une chose est faite et qui appartient *intrinsèquement* à cette chose.

Si la matière n'a qu'une causalité, quelle est-elle ?

Selon Suarez [1]), le rôle de la matière est essentiellement *unitif;* elle constitue, par son union avec la forme, le composé.

Selon Jean de Saint Thomas [2]), il est essentiellement *réceptif:* elle reçoit la forme que le générateur tire du composé préexistant.

Les docteurs de Coïmbre [3]) lui attribuent un rôle à la fois *réceptif et unitif.*

Cette dernière opinion nous paraît la plus plausible, à la condition qu'il y soit ajouté un correctif : La causalité de la matière est *premièrement* réceptive : *secondairement* unitive.

Le rôle de la matière n'est, ni uniquement ni principalement, de constituer avec la forme le composé, car la réception de la forme par la matière précède — d'une priorité de nature — l'union de la matière et de la forme dans l'unité du composé.

Le rôle de la matière n'est pas exclusivement réceptif : car si la matière reçoit la forme, elle ne reçoit pas le composé.

L'expression adéquate de la causalité de la matière sera donc la suivante : La matière reçoit la forme et s'unit à elle pour constituer une substance composée. *Materia est id in quo recipitur forma et ex quo fit quod generatur.*

Qu'est-ce qui empêche, d'ailleurs, qu'une cause remplisse, à l'égard de termes différents, deux rôles distincts, pourvu que l'un d'eux soit naturellement subordonné à l'autre ? La réception de la forme et la composition de la substance nouvelle coïncident chronologiquement, mais l'ordre naturel

[1]) « Ad explicandam causalitatem materiæ in facto esse, incipiendum est a causalitate unionis formæ cum materia ; nam etiam hanc diximus causari a materia : nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctam a tali unione, sed per ipsammet ». Suarez, *Disp. metaph.,* disp. XIII, sect. IX, 9.

[2]) *Phil. natur.,* P. I, q. XI, art. 1.

[3]) *II Phys.,* qq. VI et VIII.

exige qu'à la causalité réceptive soit attribué le premier rôle et à la causalité unitive le second.

Ces quelques textes de saint Thomas expriment en termes heureux les caractères du sujet matériel : « Actio est actus activi et *passio est actus passivi* » [1]). Et ailleurs : « *Materia* non fit *causa in actu*, nisi *secundum quod alteratur et mutatur* » [2]). Materia est causa formæ, inquantum *forma* non est nisi *in materia* » [3]). D'où Jean de Saint Thomas conclut : « Ergo actualis *causalitas materiæ est immutatio ejus recipiens formam* » [4]).

211. Applications de la causalité matérielle. — La matière remplit son rôle de cause réceptive, principalement *à l'égard de la forme* des composés corporels [5]).

Toute substance, imparfaite, corporelle ou incorporelle, remplit, par rapport aux déterminations accidentelles qui la perfectionnent, la fonction de *cause* réceptive ou « *matérielle* ».

Un accident est parfois *cause matérielle* par rapport à un autre : telle l'étendue par rapport à la lumière, à la chaleur ;

[1]) *III Physic.*, lect. 5.

[2]) *I Cont. Gent.*, XVII.

[3]) *Opusc. De principiis naturæ.*

[4]) *Loc. cit.*

[5]) Saint Thomas combat, dans son traité *De substantiis separatis*, l'opinion d'Avicebron qui, notamment pour expliquer la diversité des substances séparées, les assimilait à des sujets en puissance et, à ce titre, matériels. Il ne se refuse pas à *supposer* dans les esprits, avec divers représentants de l'école franciscaine, une certaine « matière », mais, en tout état de cause, celle-ci ne peut avoir rien de commun avec la matière propre aux corps, source de la quantité ; en conséquence, il n'y a pas un sujet potentiel générique commun aux corps et aux esprits. « Relinquitur, écrit-il, quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem » *(Op. cit.,* cap. VII). Et à la principale objection de son adversaire, il répond : « Non enim oportet ut si substantiæ spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur ; sublata enim potentialitate materiæ, remanet in eis potentia quædam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant » (cap. VIII).

telle aussi la puissance passive, par rapport à la détermination complémentaire indispensable à son entrée en exercice, par rapport à ses dispositions habituelles, par rapport à l'action qui se passe finalement en elle.

Enfin l'individu est le *sujet* de l'acte d'existence. Lorsqu'à ce sujet on donne le nom de *matière*, le mot prend manifestement une signification métaphysique.

De même, dans une acception métaphysique, les parties d'un composé considérées par rapport au composé lui-même revêtent un caractère « *matériel* ».

Même à l'ordre logique la notion de matière est applicable, par analogie (187).

212. La nature de la cause formelle. — La forme, dans l'acception principale du mot, est le premier principe intrinsèque de la perfection d'une substance.

La notion de forme trouve dans les corps son application originelle : voyons quel rôle elle y joue.

Dans l'ordre *quidditatif*, la forme est essentiellement en relation avec la matière et avec le composé.

Avec la matière : La matière peut être indifféremment le sujet d'une forme spécifique quelconque : la forme tire la matière de cette indifférence et lui fait partager la nature d'un composé spécifique déterminé. « Materia cum sit infinitarum formarum, determinatur per formam, et per eam consequitur aliquam speciem » [1]).

Avec le composé : La forme en est une partie constitutive, la source de sa perfection. « Hæc est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei » [2]).

Ce double rôle de la forme est exprimé dans la définition traditionnelle : » Forma est quo ens est id quod est ».

On dit aussi de la forme qu'elle est le principe de l'*existence.* Dans quel sens l'est-elle ?

[1]) *Summ. Theol.,* I^a, q. 7, art. 1, et *I Met.,* lect. 12.
[2]) *In V Met.,* lect. 2.

En ce sens qu'elle donne à l'acte d'existence un sujet immédiat.

« Forma dicitur esse principium essendi, dit saint Thomas, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse ; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis »).

Les divers rôles de la forme sont résumés en ces termes heureux que nous empruntons encore à saint Thomas :

« Materia est causa formæ, inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiæ, inquantum materia non habet esse in actu, nisi per formam ; materia enim et forma dicuntur relative ad invicem ; dicuntur etiam relative ad compositum, sicut pars ad totum »[2]).

213. Les formes subsistantes. — Dans les composés matériels, la forme dépend essentiellement de la matière, comme la matière dépend essentiellement de la forme qui l'actualise.

Les êtres qui n'ont pas besoin de matière pour subsister sont des formes *subsistantes*, *simples, pures.*

Cependant une forme subsistante perfectible par des déterminations accidentelles, est un sujet en puissance; on appelle quelquefois *matière* ce sujet potentiel perfectible, *forme,* son acte perfectif (**178**).

Dieu seul exclut absolument toute composition matérielle, même au sens analogique de l'expression; Lui seul est une *forme absolument pure.*

« Dieu, le premier des êtres, est acte pur sans mélange de puissance, parce qu'il ne peut pas ne pas être; substance sans accidents, parce que ses perfections ne sont autres que lui-même. Dieu, esprit au-dessus de tous les esprits, est aussi la forme par excellence ; on l'appelle parfois *la forme des formes* » [3]).

1) *II Cont. Gent.*, 54.
2) *Opusc. De principiis naturæ.*
3) Mgr de la Bouillerie, *L'homme,* p. 10.

214. La causalité de la forme. — La forme est cause, en tant qu'elle est communiquée intrinsèquement à la matière et que, en union avec elle, elle constitue une substance d'une espèce déterminée.

Il n'y a point de discussion à ce sujet dans l'École.

« Certum est, écrit Jean de Saint Thomas, quod sicut materia causat per passivum concursum seu receptionem formæ, quæ etiam ordinatur ad constituendum compositum, ita forma causat per actuationem et informationem materiæ, quæ ordinatur ad constituendum compositum »[1].

Le seul point controversé est de savoir si la forme remplit immédiatement ou au moyen d'une entité intermédiaire son rôle causal.

La solution de cette controverse ne nous paraît pas douteuse.

A quoi bon une entité intermédiaire ? Pourquoi la forme n'accomplirait-elle pas *par elle-même* ce que cette entité serait chargée d'accomplir ?

La forme possède radicalement un pouvoir causal, dit-on, mais ne possède pas à elle seule la raison suffisante de sa causalité, puisqu'elle ne l'exerce pas toujours.

Cette objection confond la causalité avec ses conditions d'exercice.

La forme n'est pas seulement *communicable* à la matière ; d'elle-même elle est, d'une manière *actuelle,* tout ce qui est *communiqué* au sujet. Mais la communication de la forme à la matière est dépendante de certaines conditions *extrinsèques :* elle requiert, d'une part, une efficience capable d'altérer un composé, et, d'autre part, un sujet approprié à la forme qui lui est destinée.

Faute de ces conditions, la forme n'exerce pas sa causalité, mais, intrinsèquement, rien ne lui manque pour l'exercer.

[1]) *Phil. nat.,* Iª, q. XI, art. 2.

La cause efficiente n'est-elle pas dans le même cas? Supposez-la aussi parfaite que vous le voudrez, n'exige-t-elle pas un sujet qui reçoive son efficience? L'agent et le patient ne vont-ils pas nécessairement de pair ? [1])

La matière et la forme sont entre elles comme la puissance et son acte [2]).

« Materia secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid ; forma autem est, secundum quam jam est hoc aliquid actu ; substantia vero composita est quæ est hoc aliquid ».

« Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est *entelechia*, id est, actus quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu »[3]).

Or l'acte ne produit rien en la puissance qui le reçoit : il se donne à elle, elle le reçoit et se trouve perfectionnée par lui : voilà tout.

[1]) Nous n'avons fait que traduire ces lignes de Jean de Saint Thomas : « Dices : Ipsa forma secundum se solam est actualitas communicabilis, non autem ipsa actualis communicatio, ut patet in accidente separato, quod solum aptitudine est inhærens, non actu, et anima separata aptitudine est informans, non actu ; ergo per actualem informationem et communicationem ipsa forma reducitur de actu primo ad secundum, et de potentia ad actum. Denique, ipsa unio educitur de potentia materiæ, neque enim fit per se, ergo non est causalitas formæ sed effectus ejus. Respondetur, quod forma secundum se est communicabilis in actu primo; et ipsa etiam ratio communicandi in actu secundo, quantum ad actualitatem intrinsecam, non tamen quantum ad denominationem causandi in actu secundo, quia hoc dependet ab aliquo extrinseco, scilicet a receptione hujus communicationis in materia, defectu cujus neque accidens separatum dicitur inhærere, neque anima separata informare, sicut actio ut præcise egrediens ab agente, tanquam actualitas secunda, non denominat agentem sed rationem effectus producti, imo ipse Deus, qui est actualitas pura, et actus secundus agendi, non denominatur agens quousque effectus ad extra sit productus. Sic ergo non mirum, quod ipsa forma secundum se sit actualitas secunda informandi, non tamen denominetur quousque ei materia applicetur, et recipiat ». *Philos. nat.*, Iª, q. XI, a. 2.

[2]) Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. Aristote, *De l'âme*, II, 1.

[3]) S. Thomas, *De anima*. Lib. II, lect. 1.

La causalité de la matière et de la forme s'exerce donc immédiatement, par leur union réciproque.

« Actus formæ est materiæ informatio ; quæ est actus primus, sicut vivificare corpus est actus animæ »[1]. « Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat *esse* per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus ejus »[2].

Nous avons vu à quelles erreurs a conduit l'idée que, entre un sujet et son acte, il doit y avoir un anneau qui les relie. Déjà saint Thomas avait signalé cette méprise. Il écrit :

« Causa, quare talia posuerunt, est quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quæ sunt diversa secundum actum, sed, sicut dictum est, ultima materia, quæ scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma sunt idem. *Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus.* Unde simile est quærere, quæ est causa alicujus rei, et quæ est causa quod illa res sit una ; quia unumquodque, in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt ; quod enim est res in potentia, fit in actu. Et sic *non oportet ea uniri per aliquod vinculum*, sicut ea quæ sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quæ sunt composita ex materia et forma, nisi quæ movet potentiam in actum »[3].

215. Corollaire. Retour à la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte. — *Recevoir*, *être perfectionné,* tels sont donc les caractères distinctifs de la matière ; *être communiqué, perfectionner*, les caractères distinctifs de la forme.

Ces caractères sont applicables aussi aux êtres immatériels finis.

En tout sujet fini se vérifie la distinction de la puissance et

[1]) *Qq. disp. de verit.*, q. 27, a. 3, ad 25.
[2]) *Summ. Theol.*, 1, q. 76, art. 7.
[3]) *VIII Metaph.*, lect. 5.

de l'acte ; mais, dans les substances corporelles, elle se vérifie doublement [1]).

216. Rapports entre la puissance et l'acte. — 1. *La puissance est corrélative de l'acte* (**187**).

2. *Pas de puissance sans acte.* La réciproque, pas d'acte sans puissance, ne serait pas vraie.

3. *La puissance et l'acte sont du même genre*, ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ... γένει τῇ δυνάμει.

4. *La puissance passive appelle, dans l'ordre de la nature, une cause active correspondante* (**190**).

5. *Ontologiquement, l'acte prime la puissance*, φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυναμέως [2]). Ce qui devient tend à une fin, et cette fin, c'est l'acte pour lequel est la puissance. ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα γένεσις. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται [3]).

[1]) « In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem, ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse, quæ etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio materiæ et formæ. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque consequuntur potentiam et actum, inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere, et recipi, perficere et perfici ; quæcumque vero sunt propria materiæ et formæ, inquantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. S. Thomas, *Cont. Gent.*, L. II, c. 54.

[2]) Voir sur ce sujet la *Métaphysique* d'Aristote, très particulièrement le livre VIII, chapitre VIII. On trouvera de ce chapitre un excellent commentaire chez le Dr Kaufmann, *Étude de la cause finale*, 2e part., chap. I. Paris, Alcan, 1898. Cfr. du même auteur un article paru dans le *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.*, I, n. 4. — Très bons aussi le commentaire de l'abbé Baudin, *L'acte et la puissance*, spécialement pp. 43 et suiv. Paris, Bureaux de la *Revue thomiste*, 1900, et l'ouvrage de Mgr Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, 7e édition entièrement refondue. Paris, 1909.

[3]) *Met.*, Lib. VIII, cap. VIII.

Dans le même sens, suivant le cours naturel des choses, *le parfait prime l'imparfait*, τὸ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτέλους [1]). *Le tout prime les parties ;* celles-ci sont pour le tout, τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους [2]).

6. *Logiquement et psychologiquement, l'acte est antérieur à la puissance.* Προτέρα ἐστίν ἡ ἐνέργεια λόγῳ τῆς δυναμέως... καὶ γνώσει [3]). Dire qu'une chose est en puissance revient à dire qu'elle peut devenir *actuelle.* Ainsi, dit Aristote, je nomme visible ce qui peut être vu. Il en est de même des autres définitions. Il est donc nécessaire que la définition (λόγος) et la notion (γνῶσις) de l'acte précèdent la définition et la notion de la puissance.

De fait, nos puissances de connaître sont passives : les sens, l'intelligence ne connaissent qu'après avoir subi l'action de l'objet à connaître, sensible ou intelligible; l'être potentiel, incapable comme tel d'influencer nos facultés de connaître, est donc de soi inconnaissable.

La matière, qui n'est que potentialité, est inconnaissable, ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὕτην [4]).

7. *Génétiquement et chronologiquement, la puissance est antérieure à l'acte chez l'individu*, *mais l'acte est antérieur à la puissance dans la série des êtres*, ἡ ἐνέργεια καὶ προτέρα δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον [5]). Sans doute, avant cet homme qui est *en acte*, avant ce froment, avant ce voyant, il a existé une matière, un genre, une aptitude, qui *en puissance* étaient cet homme, ce froment, ce voyant ; mais chaque fois que, dans un ordre de choses, une puissance passe à l'acte, un acte a précédé son évolution. Car, de toute nécessité, l'être en puissance subit, pour devenir un être en acte, l'action d'un être en acte.

[1]) *De cœlo*, I, cap. II, 9.
[2]) *Polit.*, I, cap. I.
[3]) *Met*, Lib. VIII, cap. VIII, 2.
[4]) *Met.*, Lib. VI, cap. X, 13.
[5]) *Met.*, Lib. VIII, cap. VIII, 6.

A la tête de chaque série de perfections acquises, la perfection répartie aux différents termes de la série existe en acte [1]).

Ce principe aristotélicien : La primauté appartient à l'acte, est la condamnation de l'évolutionnisme absolu.

217. La forme principe d'unité. — La forme donne à l'acte existentiel un sujet. Or tout être est *un* [2]). Donc la forme est un principe d'unité [3]). « Ab eodem habet res *esse* et *unitatem*. Manifestum est autem quod res habet esse per formam. Unde et per formam res habet unitatem » [4]).

Les docteurs scolastiques antérieurs à saint Thomas admettaient communément que les substances créées possèdent plusieurs formes substantielles. Ils se basaient sur ce principe métaphysique : A chaque perfection essentielle doit correspondre une forme distincte.

Saint Thomas introduisit dans l'École une innovation géniale [5]) et féconde : *S'il existe dans la nature une substance*

[1]) En théodicée, il y aura lieu de rechercher si la perfection actuelle qui préside à chaque série existe pour son compte ou s'il y a, au sommet de toutes les séries, une perfection unique résumant en elle, d'une manière suréminente, les perfections réparties, sous forme analogique, aux êtres des diverses séries.

[2]) « Quisquis fatetur nullam esse naturam, quæ non, ut sit quidquid est, appetat unitatem ». S. Augustin, *De musica,* lib. VI, cap. 17, n° 1. Boèce a, sur ce sujet, de très philosophiques développements qu'il conclut ainsi : « Eoque modo percurrenti omnia, procul dubio patebit, subsistere unumquodque, dum unum est ; cum vero unum esse desinit, interire... Quod subsistere ac permanere appetit, in unum esse desiderat. Hoc enim sublato, ne esse quidem cuiquam permanebit ». *Consol.,* l. III.

[3]) « La langue française, qui doit son admirable précision au latin de la scolastique, nous enseigne cette union intime de l'être et de l'unité. Lorsque nous voulons désigner un être individuel, existant ou pouvant exister tel qu'il est conçu, nous l'appelons *un :* un homme, une pierre, une maison. Tant il est vrai que rien n'est qu'autant qu'il est un. *Ens et unum convertuntur,* dit l'adage scolastique ». De Regnon, *Ouv. cit.,* Liv. IV, ch. V, p. 309.

[4]) *Quodlib.,* I, art. 6.

[5]) Des travaux récents ont exposé les péripéties de la lutte soutenue par saint Thomas pour faire triompher la thèse de l'unicité de la forme

composée véritablement une, il est contradictoire de lui attribuer plus d'une forme substantielle.

Un composé matériel est une substance ou une agglomération de substances. S'il est une agglomération de substances, la forme qui les unit est *accidentelle ;* chaque substance entre dans l'agglomération avec *sa* forme propre ; une même forme accidentelle recouvre plusieurs formes substantielles : ces déductions sont logiques.

Mais si le composé est *une* substance, à quelle condition possède-t-il son unité ?

Prêtez à la *matière*, l'une des parties composantes, une détermination intrinsèque quelconque, vous devrez lui attribuer en conséquence un principe formel de cette détermination ; du coup, ce sujet déterminé peut recevoir l'existence : il est substance.

Advienne ensuite une forme nouvelle : elle ajoutera à cette substance une détermination *accidentelle.*

La substance et la forme y surajoutée formeront ensemble un tout *accidentel :* il est impossible qu'elles forment *une* substance.

L'unité du composé substantiel n'est possible, que si la matière du composé est *pure potentialité :* qu'à une pareille puissance s'unisse une forme, principe de *toute* la perfection de l'être, de *toutes* les déterminations intrinsèques que l'analyse y fera ensuite découvrir, l'*unité* sera assurée. Dans cette supposition, la matière n'est pas, de soi, une substance ; elle n'est pas capable d'exister, elle acquerra donc en son union et par son union avec la forme sa *première* substantialité ; la forme sera rigoureusement *substantielle.*

Donc, ou il n'existe point de substances composées dans

des composés substantiels. Voir *Siger de Brabant,* par P. Mandonnet, O. P. Fribourg, 1899, et M. De Wulf, *Le traité de Unitate formæ de Gilles de Lessines,* spécialement le chapitre III, intitulé : « L'innovation principielle du thomisme ». Louvain, 1901.

la nature, ou, s'il en existe, elles n'ont qu'une seule forme substantielle [1]).

§ 2

LA CAUSE EFFICIENTE

218. Notion de la cause efficiente. — Les êtres de la nature changent, se transforment. Le principe d'où part leur « mouvement » est la *cause efficiente*. Elle est, dit Aristote, le principe actif du mouvement, τὸ κινητικόν ou ἡ ἀρχὴ κινητική ou encore : ἀρχὴ κινησέως ἢ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ [2]). Les scolastiques la définissent : *Id a quo aliquid fit, ce par quoi quelque chose se fait. Se faire* veut dire être en mouvement, passer du non-être à l'être, ou du non-être tel à l'être tel, *devenir*.

[1]) Avicebron faisait intervenir dans la constitution de l'être une pluralité de formes substantielles. Voici l'argumentation que lui oppose saint Thomas : « Dicunt (Avicebron et quidam sequaces ejus) quod quædam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quædam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo ; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed hæc positio stare non potest : quia, cum forma substantialis sit quæ facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid ; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale : et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum ». *Quodlib.*, XI, q. 5, art. 5.

« Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura : nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum ». *Cont. Gent.*, II, 58.

La preuve qu'il existe des substances composées *unes* trouve place en Cosmologie et en Psychologie. Le problème est traité *ex professo* dans le *Traité de Cosmologie* du Dr Nys. Voir D. Mercier, *Psychologie*, tome I, nos 29-31, pp. 65 et 70.

[2]) Cfr. no 191, p. 400.

Tandis que la *matière* et la *forme* sont les *principes intrinsèques de l'être* matériel, la cause efficiente est le *principe extrinsèque du devenir.*

Le résultat du mouvement ou du devenir s'appelle *effet* (efficere, effectum).

219. La causalité de la cause efficiente. — La causalité de la cause efficiente est l'action, ἐνέργεια. « Efficiens est causa, inquantum agit » : *une cause est efficiente pour autant qu'elle agit* [1]). On appelle *activité* le pouvoir d'agir.

Chez les êtres créés l'activité est distincte et de la nature et de l'action, car la nature agit au moyen de puissances opératives (**169**).

L'action est *transitive* ou *intransitive.*

Elle est *transitive*, quand le changement produit par celui qui agit est reçu dans un autre sujet : telle l'action du feu sur le bois qu'il consume.

Elle est *intransitive* ou *immanente*, lorsqu'elle a pour sujet celui qui en est l'auteur ; telle la volition.

L'action transitive est la perfection du patient.

L'action immanente perfectionne celui qui l'opère.

Les verbes *agir*, *opérer*, s'appliquent en rigueur de termes à l'action immanente ; le verbe *faire* est le mot propre pour désigner une action transitive [2]).

Lorsque nous voulons souligner l'idée que le terme de l'action dépend du principe actif, nous employons de préférence les verbes *produire* ou *effectuer.*

Précisons la notion de cause efficiente et distinguons-la d'autres notions qui ont une certaine affinité avec elle.

220. La condition et la cause. — La cause a une

[1]) *V Metaph.,* lect. 2.

[2]) « Differt autem facere et agere : quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut ædificare, secare et hujusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et hujusmodi ». S. Thomas, 1a 2æ, q. 57, a. 4, C.

influence positive sur l'apparition du fait que l'on appelle son effet.

La *condition* est requise pour permettre à la cause d'agir, mais elle-même n'influe pas positivement sur la production de l'effet ; elle écarte un obstacle : l'obstacle écarté, la cause a la liberté d'agir, elle agit.

L'action demande deux termes, l'agent et le patient, et l'application du premier au second. L'exercice de l'action requiert certaines choses de la part de l'agent, d'autres chez le patient, d'autres enfin dans la relation de l'agent au patient. Ces choses requises pour rendre possible l'action et qui cependant n'influent pas positivement sur elle sont des *conditions*.

Parmi les conditions, les unes ne sont pas absolument indispensables à l'action, mais rendent possible une action plus parfaite, on les appelle de *simples conditions ;* telle autre est indispensable à l'action et ne peut être suppléée par une autre condition, on l'appelle *condition sine qua non.*

Platon marque nettement la distinction entre la cause et la condition en ces mots : ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ'ἐκεῖνο, οὗ ἄνευ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον. Autre chose est la cause, autre chose est ce sans quoi la cause ne serait point cause [1]).

Un support soutient une pierre et l'empêche de tomber. Vous écartez le support, la pierre tombe. L'éloignement du support est la condition de la chute, la pesanteur en est la cause.

Sans ouverture pratiquée dans les parois d'une salle, impossible d'y voir : l'ouverture écarte l'obstacle au passage de la lumière (removens prohibens), elle est *condition* de l'acte de vision ; la lumière et l'organe visuel en sont les *causes :* la lumière, *cause objective*, l'œil, *cause subjective.* Les

[1]) *Phédon,* ch. 47.

actions physiques et chimiques ne s'excercent qu'au contact ; le contact est la *condition sine qua non* des actions corporelles, les corps en contact sont les *causes* agissantes [1]),

221. L'occasion, la condition, la cause. — L'occasion n'a de rôle que par rapport aux causes libres. Elle peut être définie : *Telle circonstance ou tel ensemble de circonstances qui favorisent l'action d'une cause libre :* le bon marché exceptionnel d'une vieille porcelaine est une occasion de l'acheter ; la nuit est une occasion de voler.

L'occasion diffère de la condition : La condition concerne n'importe quelle cause efficiente ; l'occasion ne concerne que les causes libres. — La condition proprement dite est indispensable à l'action ; l'occasion ne l'est pas. — La condition n'a aucune influence réelle sur l'action ; l'occasion en a une, sinon sur l'efficience extérieure, au moins sur la détermination volitive qui la précède.

L'occasion diffère de la cause efficiente : L'occasion n'est point nécessaire à la production de l'effet ; la cause l'est. — L'occasion n'a sur la production de l'effet qu'une influence médiate ; l'influence de la cause efficiente est immédiate. Immédiatement, l'influence de l'occasion s'exerce sur la volonté de l'agent, soit qu'elle écarte un obstacle qui arrêtait l'action de celle-ci, soit qu'elle la sollicite positivement à agir. Libérée de l'obstacle ou excitée à agir, la volonté décide l'action et la cause efficiente produit son effet.

222. La cause proprement dite et la cause accidentelle. — Les causes qui agissent dans la nature — nous le verrons prochainement — sont orientées vers une fin : lorsqu'elles agissent naturellement, elles atteignent leur fin

[1]) Dans le langage ordinaire le mot *condition* n'a pas toujours le sens que nous avons tâché de préciser. Il signifie souvent l'ensemble des circonstances au milieu desquelles un sujet doit agir ou se développer. On parle en ce sens de la *condition* de l'ouvrier ; des *conditions* dans lesquelles se présente une affaire, etc.

ou s'en approchent. Or, tandis qu'une cause naturelle agit, il arrive *(accidit)* qu'*une autre cause* agisse concurremment avec elle : l'*action de rencontre* est souvent attribuée à la cause naturelle, mais, à proprement parler, celle-ci n'en est point cause.

Les événements de rencontre, « effets accidentels, *per accidens* », sont des *coïncidences.*

Une nourriture substantielle est naturellement bienfaisante ; pour un estomac débilité, elle peut être une cause « accidentelle » de troubles digestifs [1]).

La cause « accidentelle » s'appelle souvent cause « occasionnelle ».

223. Les divisions de la cause efficiente. — Outre la distinction mentionnée déjà entre la cause *transitive* et la cause *immanente*, il existe plusieurs subdivisions de la cause efficiente. Étudions-en les principales :

1° Cause *principale* et cause *instrumentale.* Lorsque deux causes produisent ensemble un effet, on appelle *principale* la cause qui emploie la puissance propre à la cause inférieure et en dirige l'exercice ; on appelle *instrumentale* celle qui, sous l'impulsion et la direction d'une cause supérieure, contribue pour sa part à la production de l'effet. Par exemple, la

[1]) Pour être complet, il faudrait distinguer quatre cas de causalité accidentelle. « Aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causæ; quia scilicet illud quod accidit causæ, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicujus, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo quia habet ordinem necessarium ad effectum... Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra ; et hoc modo fortuna vel casus dicuntur causæ per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem ; sicut si aliquis dicat se esse causam terræmotus, quia, eo intrante domum, accidit terræmotus ». S. Thomas, In *V Metaph.*, lect. 3.

cause *principale* d'une saignée, c'est le chirurgien ; la cause *instrumentale*, c'est la lancette dont il se sert ; la *chaleur* est un dissolvant, un comburant ; au service d'un sujet organisé elle contribue à la nutrition.

La cause *principale* agit par une vertu qui lui est propre ; l'*instrument* agit en vertu de la cause principale qui l'emploie. « Agens principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum » [1]). La lancette du chirurgien contribue, évidemment, par ses qualités propres, à opérer la saignée ; sinon, tous les instruments se vaudraient, ou plutôt, aucun ne vaudrait rien et la cause principale n'aurait qu'en faire ; mais la lancette ne remplit son rôle que dans la main du chirurgien et par la vertu qu'elle en reçoit. Seule, la chaleur n'est qu'un agent de décomposition et de combustion ; le sujet organisé la fait servir à l'entretien de la vie.

D'une part, donc, la cause *instrumentale* produit un effet supérieur à celui qu'elle serait capable de produire si elle était abandonnée à elle-même : « Instrumento competit duplex actio ; una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente ; sicut calor ignis qui est instrumentum virtutis nutritivæ, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus producere ; sed inquantum est instrumentum animæ vegetabilis, generat carnem... Actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, quandoque non ; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum » [2]). Mais, d'autre part, la cause instrumentale ne possède que transitoire-

[1]) *In 4 dist.*, I, q. 1, art. 4, q. 5.

[2]) *Loc. cit.* Cfr. P. Richard, *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle.* « Revue Néo-Scolastique », janvier 1909.

ment, tant qu'elle est sous l'action de la cause principale, cette efficacité supérieure à sa nature, qui lui est communiquée.

2° La cause instrumentale est *dispositive* ou *perfective* La distinction de la cause efficiente en cause principale et instrumentale se tire du côté de la cause qui agit ; cette nouvelle distinction est tirée du côté de l'effet produit. On appelle cause *dispositive* celle qui produit, dans un sujet donné, l'ultime disposition qui exigera l'introduction de la forme définitive, mais ne produit pas cette forme elle-même. La cause qui produit la forme elle-même est la cause que saint Thomas appelle la cause *perfective.*

Un exemple classique fait comprendre la différence qui existe entre ces deux causes. L'âme humaine n'est pas tirée de la puissance de la matière ; elle est immédiatement créée par Dieu. Pour cette raison, le père qui engendre son fils n'est pas cause, par mode de cause perfective, de l'âme de l'enfant. Il en est cause, cependant, par mode de cause dispositive, parce que l'action qu'il fait amène la matière ou le corps de l'enfant à une disposition telle que Dieu doit intervenir et créer une âme raisonnable pour l'unir à ce corps. « Instrumentum est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed *inquantum participat aliquid de virtute principalis causæ*, *per motum ejus*, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed *per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat* »[1]).

[1]) S. Thomas, *Qq. disp. de potentia,* q. 3, art. 7. Dans sa réponse à la septième objection, saint Thomas explique, à l'aide de deux comparaisons, le caractère de la motion passagèrement communiquée à la cause instrumentale : « Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis

3° Cause *première* et cause *seconde.* La cause *première* est celle dont l'action est indépendante d'une cause antérieure et à laquelle une ou plusieurs causes sont subordonnées. La cause *seconde* est celle dont l'action est subordonnée à l'action d'une cause supérieure.

Mais la subordination d'une cause à une cause supérieure peut être *essentielle* ou *accidentelle.*

La subordination est *essentielle*, lorsque la cause seconde tient de l'action *présente* d'une cause supérieure, soit son existence, soit un complément indispensable à son pouvoir d'agir.

La subordination est *accidentelle*, lorsque la cause seconde a reçu d'une cause supérieure son existence ou son pouvoir d'agir, mais n'est plus, ni pour exister ni pour agir, sous la dépendance *actuelle* de cette cause.

Le pouvoir d'agir du fils est *accidentellement* dépendant de ses parents et de ses aïeux, mais à l'heure présente le fils ne dépend plus de leur influence pour posséder ou pour exercer son activité.

Au contraire, la créature est *essentiellement* subordonnée

in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ ; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium ; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse : unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis ; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina ».

Ailleurs, le saint Docteur complète en ces termes sa pensée : « Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali ; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suæ formæ ; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas *habens completum esse* in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui : motus autem non est ens completum... Et ideo virtus instrumenti, inquantum hujusmodi,... *non est ens com-*

au Créateur, car elle n'agirait pas si, présentement encore, il ne lui conservait l'existence et ne soutenait son action.

Il est très important de distinguer cette double dépendance d'une cause seconde à l'égard d'une cause supérieure. De cette distinction découlent des corollaires qui servent à résoudre certains problèmes délicats, par exemple, celui de la possibilité d'une série infinie de causes subordonnées.

Le principal de ces corollaires est le suivant : les causes essentiellement subordonnées doivent avoir une existence simultanée.

Il s'ensuit qu'une série infinie de causes essentiellement subordonnées formerait nécessairement une multitude *actuellement* infinie. Or, cette conséquence ne serait pas opposable — du moins avec la même évidence — à une série infinie de causes accidentellement subordonnées.

Toute cause *instrumentale* est une cause seconde essentiellement subordonnée à la cause principale.

Absolument parlant, toute cause *seconde* est *instrumentale*, en ce sens qu'elle est toujours un instrument sous l'action de

pletum... habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum ». *IV Sent.*, dist. I, q 1, art. 4, sol. 2a.

Enfin, dans l'opuscule *De veritate*, il écrit : « Ad aliquem effectum, operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens ; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhærentem per modum naturæ completæ, sive habeat illam formam a se, sive ab alio... Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhærentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Hæc est ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum ; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quæ sibi competit secundum propriam formam, ut dividere ; tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit, nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formæ artis : et sic instrumentum habet duas operationes ; unam quæ competit ei secundum formam propriam ; aliam quæ competit ei secundum quod est motum a per se agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ ». *De verit.*, q. 27, a. 4.

la cause absolument première qui est Dieu. Néanmoins, sous la réserve de la dépendance essentielle où elle est toujours vis-à-vis de Dieu, la cause seconde peut être considérée comme une cause *principale* à l'égard d'instruments qu'elle-même emploie. Ainsi, dans l'exemple allégué tantôt, le chirurgien est cause seconde et instrumentale par rapport à Dieu, mais il est lui-même cause principale par rapport à l'opération qu'il exécute en donnant son coup de lancette. De même, l'artiste reste toujours cause seconde par rapport à Dieu, mais, par rapport à son œuvre, il est cause principale.

4° Cause *univoque* et cause *équivoque*. La première produit un effet de même nature qu'elle. La cause *équivoque* produit un effet d'une autre nature qu'elle. Les progéniteurs sont cause *univoque* de leur progéniture. L'excitant lumineux n'est *pas* cause *univoque* de la sensation visuelle qu'il produit.

5° Cause *prochaine* ou immédiate et cause *éloignée* ou médiate. La cause est *prochaine* quand aucun agent n'interpose son action entre elle et l'effet ; sinon, la cause est plus ou moins éloignée. « Par exemple, la cause *prochaine* de ce que le blé est moulu, c'est la meule qui le broie ; et la cause *éloignée*, c'est le vent ou l'eau qui fait aller le moulin. La cause *prochaine* de la pluie, c'est le vent chaud qui fend la nue, et la cause *éloignée*, le soleil qui attire les vapeurs dont elle est formée » [1]).

6° Cause efficiente ou, plus exactement, la cause, entendue d'une façon générale, se divive en cause *totale* et en cause *partielle*. La cause *partielle* est celle qui, de concert avec d'autres, contribue à la production de l'effet ; la cause *totale* — la seule qui mérite véritablement le nom de cause — est la raison adéquate de l'effet.

[1]) Bossuet, *Traité des causes.*

7° Cause *nécessaire* et cause *libre*. La cause est *nécessaire* lorsque, de par sa nature, elle est déterminée à produire une action unique et, par conséquent, toujours la même ; elle est *libre*, lorsqu'elle n'est pas, de par sa nature, déterminée à atteindre un terme unique, mais a la faculté de choisir entre plusieurs termes et, par conséquent, entre plusieurs actions.

8° Enfin, la cause *physique* et la cause *morale*. La cause *physique* produit son effet par sa vertu propre — soit immédiatement, soit au moyen d'un instrument. Exemple : Celui qui, de la main ou au moyen d'une queue de billard, pousse une bille est cause physique du déplacement de la bille. La cause *morale* agit, par la présentation d'un bien ou d'un mal, sur la volonté d'autrui. Le commandement, les conseils, les supplications, les menaces sont des causes morales.

Il nous reste deux notions à éclaircir : A quelles conditions l'exercice de la cause efficiente est-il subordonné ? Où se passe l'efficience ; est-ce dans la cause ou dans l'effet ?

224. Comment s'exerce l'action des causes secondes. — La substance créée est incapable d'agir par elle-même, elle agit au moyen de puissances ou de forces ; lorsque nous la regardons comme principe d'action, nous trouvons donc en elle : la *substance* ou la *nature*, principe éloigné d'opération ; les *puissances* ou les *forces*, principes prochains d'opération ; l'*opération* que la nature exécute au moyen de ses puissances.

L'exercice de l'action requiert, en outre, chez le patient certaines dispositions qui le rendent apte à subir l'action. Absolument parlant, disons-nous, toute cause seconde doit être tenue pour *instrumentale ;* car elle n'agit et ne peut agir que sous la motion de la cause première [1]).

[1]) « Nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum... Et quia natura inferior agens non agit nisi mota..., et hoc non cessat

Toute action créée appartient donc à Dieu à plusieurs titres : Dieu, en effet, a créé le sujet et lui a donné le pouvoir d'agir ; Il conserve présentement à la créature le pouvoir qu'Il lui a donné ; Il met ce pouvoir en exercice, c'est-à-dire, l'applique à l'action ; enfin, Il est la cause *principale* de toute action produite par les êtres de la nature, et ceux-ci ne sont jamais que cause *instrumentale*. « Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit » [1]).

225. Corollaire. — Les expressions *causa in actu primo remoto*, *causa in actu primo proximo*, *causa in actu secundo*

quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum ». *De potentia Dei*, q. 3, art. 7. Ces lignes résument admirablement la doctrine thomiste sur les rapports entre la motion divine et la causalité créée. On en trouvera un remarquable commentaire chez le savant Père Dummermuth, O. P, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, cap. I Parisiis, 1886. Cfr. Lepidi, *Opuscules philosophiques*, 1re série, trad. Vignon, 1899. Paris, Lethielleux.

[1]) « Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti : et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus ; secundum omnibus rebus naturalibus ; tertium in una specie ; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cælestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus : unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis ». S. Thomas, *ibid.* Cfr. Dummermuth, *op. cit.*

désignent, chez les scolastiques, les différents états de la cause créée par rapport à son effet.

Causa in actu primo remoto, c'est la puissance opérative considérée en elle-même ; *causa in actu primo proximo*, c'est la puissance investie de toutes les conditions indispensables à son exercice ; enfin, *causa in actu secundo*, c'est l'exercice même de la puissance opérative, l'*action.*

Qu'est cette action ?

Est-elle différente selon qu'elle est le fait de l'agent qui la produit ou du sujet qui la reçoit ?

Où se trouve-t-elle en réalité, dans l'agent ou dans le patient ?

226. L'action de l'agent créé est dans le patient. — L'action de la créature présuppose une cause matérielle ; elle y opère un changement accidentel ou substantiel, un « mouvement ».

Or le mouvement se passe dans le *mobile;* étant l'acte d'un sujet en puissance, il s'accomplit *en ce sujet* : *actio est in passo.*

Mais si l'action n'affecte pas l'agent, si le mouvement ne touche pas le moteur, comment expliquer qu'une force se dépense en agissant ? D'où vient que les sources d'énergie diminuent et finalement s'épuisent ?

Effectivement, l'adage scolastique est paradoxal. L'idée courante est que l'action *vient* de la cause, et ne peut, en conséquence, la laisser telle qu'elle est ; l'expérience semble accréditer cette interprétation.

Cependant, observe Aristote, si vous dites que l'action est dans la cause, il faut dire que le mouvement est dans le moteur [1]). Or, manifestement, le mouvement est dans le mobile. Le moteur n'est pas en mouvement, le mobile l'est. Ce n'est donc pas l'agent, mais le patient qui est affecté par l'action.

[1]) *Physic.,* III, 3.

L'expérience ne contredit pas cette rigoureuse analyse, mais la complète : ce qui diminue et finalement épuise une source d'énergie, ce n'est pas l'action, mais la *réaction*.

En fait, les forces corporelles sont régies par la loi de l'action et de la réaction ; chaque fois qu'un corps A agit sur B, le corps B, en retour, agit sur A et l'action de A donne la mesure de la réaction de B sur A ; en fait, donc, tout agent devient patient, toute cause active devient le sujet d'une seconde action. Devenant *sujet passif* de l'action produite par B sur lui, l'agent A *subit* une diminution d'énergie.

Supposé qu'il n'en fût pas ainsi ; que l'action de A sur B ne fût point suivie d'une réaction équivalente de B sur A, l'agent A ne perdrait rien de son énergie première.

L'expérience sainement interprétée confirme donc l'analyse aristotélicienne et mène à cette conclusion : L'action et la passion sont une seule et même chose, parce que l'une et l'autre se confondent en réalité avec le mouvement dont le mobile est le sujet récepteur. « Actio et passio sunt idem » ; « actio et passio conveniunt in una substantia motus » [1]).

Les *notions* d'action et de passion sont-elles donc identiques ? Non.

227. L'action et la passion appartiennent à deux catégories différentes. — Dans le fait il n'y a qu'une réalité, le mouvement ; mais cette réalité unique peut être considérée à deux points de vue : En tant qu'elle affecte le sujet qui la subit, elle s'appelle *passion ;* en tant qu'elle dépend de l'agent qui la produit, elle s'appelle *action*. Or les catégories ne sont pas l'expression directe des choses de la nature, mais les schèmes logiques d'après lesquels nous les concevons. *Action* et *passion* désignent donc deux prédicaments distincts. Aussi, après avoir dit : « Actio et passio conveniunt in una substantia motus », saint Thomas

[1]) Cfr. S. Thom., Iª, q. 28, a. 3, ad 1 ; q. 45, a. 2, ad 2 ; 2ª 2æ, q. 90, a. 3, C.

ajoute aussitôt : « differunt tamen secundum habitudines diversas »[1]).

La théorie du mouvement, de la passion et de l'action, telle que nous venons de l'exposer d'après Aristote, est-elle absolue ?

Non elle ne peut être généralisée que moyennant un double correctif.

228. La théorie aristotélicienne du mouvement et de l'action est-elle universellement applicable ? — La théorie aristotélicienne du mouvement, de la passion et de l'action est tirée de l'analyse du mouvement corporel. Or la production de ce mouvement est une action « *transitive* » : l'agent y est un corps autre que le patient ; de plus,

[1]) On a pu admirer déjà avec quelle finesse d'analyse Aristote a démêlé les idées de mouvement, d'action et de passion (nos 187-192).

Saint Thomas écrit à son tour : « Solet dubium esse apud quosdam, utrum motus sit in movente, aut in mobili... Sed manifestum est quod actus cujuslibet est in eo cujus est actus ; actus autem motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente ».

Le moteur comme tel, l'agent comme tel, n'est pas en puissance mais en acte ; comme tel il n'est donc pas en mouvement, ce n'est pas en lui que se passe l'action.

« Omne agens agit inquantum est actu ; sicut actu homo facit ex homine in potentia hominem actu ; unde... cum motus sit actus existentis in potentia, sequitur quod motus non sit alicujus inquantum est movens sed inquantum est mobile ». *In Phys.*, III, lect. 4.

Le mouvement est, dans la nature, une réalité unique, mais les *concepts* d'action et de passion sont néanmoins différents.

« Idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem : agentis quidem, secundum quod est ab eo, patientis autem, secundum quod est in ipso... Ex eo quod actio et passio sunt unus motus, non sequitur quod actio et passio, vel doctio et doctrina sint idem ; sed quod motus, cui inest utrumque eorum, sit idem. Qui quidem motus secundum unam rationem est actio, et secundum aliam rationem est passio ; alterum enim est secundum rationem esse actum hujus, ut *in hoc*, et esse actum hujus, ut *ab hoc ;* motus autem dicitur *actio* secundum quod est actus agentis, ut *ab hoc ;* dicitur autem *passio* secundum quod est actus patientis, ut *in hoc*. Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione : tamen actio et passio differunt propter hoc, quod has diversas rationes in sua significatione includunt ». *In Phys.*, III, lect. 5.

l'action provoque, de la part du patient, une réaction égale à l'action. L'opération vitale, donc *immanente*, est-elle aussi un « mouvement » ?

Puis, les causes secondes agissent sur une matière, dans l'acception, soit physique, soit métaphysique du mot. Or l'action de la cause première n'exige pas nécessairement un sujet matériel. Qu'est l'action qui n'est pas un mouvement ? Qu'est-elle lorsqu'on la prend dans toute sa généralité, telle qu'elle soit applicable, à la fois, à l'efficience d'un mouvement et à la création ?

229. En quel sens l'action immanente est un mouvement. — Les opérations des corps vivants sont *transitives* en ce sens, qu'elles s'exercent par des organes qui agissent sur d'autres organes : elles ne sont immanentes que par rapport au sujet organisé, envisagé dans son entièreté. Leurs échanges d'activité sont régis par la loi de l'égalité de l'action et de la réaction. La théorie du mouvement est donc applicable aux corps organisés aussi bien qu'aux corps bruts.

La vie psychique et même la vie intellective réalisent aussi, sauf certaines réserves, la notion essentielle du « mouvement ».

La cognition est un mouvement. En effet, sous l'influence de l'excitant, la puissance cognoscitive subit une excitation ou détermination cognitionnelle : cette excitation, considérée dans le sujet où elle réside, est une *passion ;* considérée par rapport à l'excitant, elle est une *action ;* la mise en acte de la puissance cognoscitive par la détermination cognitionnelle est une *évolution*, un « mouvement ».

Mais voici la réserve : la cognition ne réagit pas sur l'excitant, elle aboutit, au contraire, au perfectionnement du connaisseur, elle est *immanente.*

L'appétition est une sorte de mouvement : Sous l'influence de la présentation d'un bien appétible, la puissance appétitive subit une inclination ; celle-ci, considérée dans la puis-

sance qui la reçoit, est une *passion ;* considérée par rapport à la cause finale vers laquelle elle tend, elle est une sorte d'*action* [1]) ; la mise en acte de la puissance appétitive par la cause finale est une *évolution*, un « mouvement ».

Mais, encore une fois, l'appétition ne modifie pas le bien qui la fait naître, elle se consomme dans le sujet et le perfectionne, elle est *immanente.*

Cette immanence distingue l'appétion et la cognition des mouvements corporels ; mais, à part cette réserve, l'analyse psychologique démêle dans les manifestations de la vie intellective ou sensitive une mise en acte, une passion, une action, donc les éléments du « mouvement » [2]).

[1]) Nous verrons plus loin quelle est l'influence de la cause finale sur les puissances volitives.

[2]) Nous croyons utile d'intercaler ici une note relative au double sens que le péripatétisme scolastique attache aux expressions *puissance passive* et *puissance active.*

La *puissance* désigne un *sujet perfectible* ou un *principe d'opération* (n. 192).

En tant que sujet perfectible, la puissance est *passive,* ou mieux, *réceptive, subjective ;* entendue en ce sens, elle n'agit pas, elle reçoit.

Comme principe d'action elle est intrinsèquement complète, ou intrinsèquement incomplète. La puissance opérative intrinsèquement incomplète s'appelle aussi puissance *passive,* non en ce sens qu'elle serait et demeurerait inactive, mais en ce sens qu'un complément intrinsèque lui est nécessaire pour la déterminer à l'action. La puissance *passive* a donc deux significations distinctes : elle désigne soit un sujet perfectible, soit une puissance intrinsèquement incomplète. Il y aurait avantage, pour éviter toute confusion, à donner au sujet perfectible le nom de *puissance réceptive,* exclusivement, et de réserver le nom de puissance *passive* à la puissance opérative intrinsèquement incomplète.

Aux deux acceptions de la puissance *passive* s'opposent deux acceptions corrélatives de la *puissance active.*

La *puissance active* peut désigner tout principe d'efficience, qui fait passer de la puissance à l'acte une puissance réceptive ; ou la *puissance active* peut désigner une puissance opérative intrinsèquement complète, par opposition à la puissance opérative passive.

Les deux facultés qui contribuent à la formation de la pensée, le νοῦς δυναμικός et le νοῦς ποιητικός d'Aristote, sont deux spécimens typiques de puissances opératives, l'une passive, l'autre active. Cfr. *Psychologie,* 6e édit., tome II, pp. 52 à 70.

230. L'action créatrice. — L'action créatrice n'a pas pour terme un « mouvement » : car le mouvement est l'actuation d'un sujet en puissance ; or, avant d'être créée, la chose à créer n'est rien, elle ne peut donc être le sujet d'une actuation.

Donc la création, considérée dans la chose créée, — la *création passive*, — n'est pas une mutation subie, une passion : le verbe *être créé* exprime une simple *dépendance d'origine.*

La création, considérée du côté de la cause créatrice — *création active* — n'est pas une mutation active ; *créer* exprime une efficience qui a pour terme *le devenir d'une substance* [1]).

Qu'est-ce donc l'*action*, lorsqu'on la considère dans toute sa généralité ?

231. L'action en général. — L'action, l'efficience, qu'est-elle, en quoi consiste-t-elle ?

Est-ce une sorte d'écoulement de la cause dans l'effet ?

Évidemment non.

[1]) « Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem ; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum ; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physicorum (text. 20 et 21), oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, q. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis ; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere ; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari ; quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti ». S. Thomas, *Summ. Theol.,* Iª, q. 45, art. 2, ad 2.

Lorsque nous voulons nous élever à une conception métaphysique, nous nous raccrochons à une image, et nous nous persuadons volontiers, que la netteté de la première répond à la facilité avec laquelle nous nous figurons la seconde. Il faut se défier de cette illusion. Puisque l'action, même corporelle, ne modifie point l'agent, la causalité efficiente ne peut consister dans un influx physique, qui passerait de la cause dans l'effet.

Consiste-t-elle dans une sorte de communication par contact ?

Certes, l'exercice de la causalité efficiente d'un corps sur un autre demande le contact, et plus le contact est intime, plus l'échange d'actions est intense.

Mais le contact n'est pas l'action. Il est la condition *sine qua non* de l'action, il n'en est pas la raison formelle.

Que savons-nous donc de l'action ?

Interrogeons le sens intime et la conscience.

Nous nous sentons regarder, écouter, palper ; nous imaginons une composition littéraire, nous édifions une argumentation, nous élaborons un plan de conduite et nous avons conscience de faire des efforts d'imagination, d'argumenter, de combiner un plan ; en un mot, nous avons conscience que nous agissons [1]). Qu'est cet *agir ?*

Un caractère est commun à ces formes diverses d'activité : *une chose qui n'était pas*, *est ;* par le fait de notre intervention, elle *devient*. Faire qu'une chose qui n'était pas soit, devienne, c'est agir. Le devenir est le terme formel de l'efficience. La

[1]) On a eu tort, observe justement M. de Vorges, de ne chercher le type de l'activité que dans la volition. Cousin, qui a commis cette méprise, s'exposait par là à ne pas distinguer suffisamment le caractère spécial de la volonté, du caractère général d'activité. Il a donné occasion de ne considérer la causalité physique que comme une volonté obscurcie et diminuée. Cfr. Domet de Vorges, *Cause efficiente et cause finale*, p. 39.

conscience de ce *devenir* est celle de la causalité efficiente [1]).

L'efficience, ainsi comprise, est applicable même à la création, suivant ce mot de saint Thomas : « Remoto motu actio nihil aliud importat, quam ordinem originis secundum quod a causa aliqua procedit » [2]).

232. L'occasionnalisme : ses origines historiques ; sa signification [3]). — L'occasionnalisme se rattache *directement* à la physique de Descartes, *indirectement* à sa théodicée.

La matière, dans le cartésianisme, a pour essence l'étendue ; il faut lui refuser tout ce qui ne se déduit pas de l'étendue. Or l'étendue rend la matière *passivement* divisible, *sujette* aux impulsions motrices extérieures, mais elle ne lui confère *aucun principe interne d'action.* Aussi le mouvement n'est pas, à proprement parler, produit par les corps ; il réside en eux, passe de l'un à l'autre, mais a été totalement communiqué au monde, dès l'origine, par le Créateur et lui est conservé par sa Providence. La passivité de la matière est donc une thèse fondamentale de la physique cartésienne. Malebranche ne songe pas à la contester. Elle est pour lui un point de départ [4]).

[1]) La conscience de la causalité interne soulève plusieurs difficultés. Nous les rencontrerons en Critériologie spéciale ; ici leur solution constituerait un hors-d'œuvre. Cfr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie,* B. I, Kap. II, §§ 6-8. Berlin, 1896. William James, *Principles of Psychology,* vol. I, ch. XI and vol. II, XXVI. Noël, *La conscience du libre arbitre,* pp. 228 et suiv. Louvain, 1899.

[2]) *Summ. Theol.,* Iª, q. 41, art. 1, ad 2.

[3]) Cette erreur n'était pas inconnue au moyen âge, car saint Thomas la rencontre en plus d'un endroit de ses écrits, notamment dans sa *Somme contre les Gentils,* III, 69. Un des plus chauds partisans des idées cartésiennes, Arnold Geulinckx, antérieur à Malebranche, avait déjà formulé en termes très explicites les données essentielles de l'occasionnalisme. Cfr. De San, *Cosmologia,* p. 317 ; Monchamp, *Hist. du cartésianisme en Belgique,* ch. XII, § 6 et alibi passim.

[4]) « Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem,

En théodicée, Descartes avait soulevé plusieurs problèmes qu'il n'avait point résolus : L'action créatrice a-t-elle eu un motif, un dessein ? L'univers est-il limité en étendue et en durée, ou bien participe-t-il en quelque manière à l'infinité du Créateur ? Descartes n'aimait pas à être pressé sur ces problèmes délicats, et lorsque la reine Christine, qui voulait tout savoir, l'accablait de ses questions importunes, il lui répondait vaguement.

Puis, il y avait à la base de la théodicée cartésienne un principe aussi hardi qu'étrange. Selon Descartes, la volonté divine, qui a produit le monde, n'était liée par aucune règle objective : « Il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépende de la volonté de Dieu » (**29**).

Ces problèmes et ces hardiesses hantaient l'esprit de Malebranche. Or, il devait à saint Augustin sa première formation philosophique et cherchait naturellement à mettre d'accord ses deux maîtres. En présence de cette liberté illimitée que Descartes attribuait à la volonté divine, il se disait : Dieu n'est-il-pas l'Être sage par excellence ? Comment savons-nous qu'il existe un Dieu, et pourquoi pensons-nous à lui, sinon parce que nous avons des idées, des idées absolues, l'idée de la justice éternelle, de la beauté sans mélange, de la parfaite bonté ? Or il est inadmissible que Celui qui est le type même de la justice, de la beauté, de la vérité, ait agi sans autre règle que sa volonté, c'est-à-dire au hasard. Dieu sans doute est tout-puissant et libre ; mais sa toute-puissance est réglée par sa sagesse ; celle-ci doit être empreinte dans ses œuvres.

quam geometræ quantitatem vocant... ac nihil plane in ipsa considerare præter istas divisiones, figuras et motus ; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate nec possumus dubitare, evidenter deducatur ». Descartes, *Princip. philos.*, II, 64. Cfr. Mercier, *Origines de la psychologie contemporaine*, ch. I, art. II.

Comment l'est-elle ? Quelle *fin,* quels *moyens* sont dignes de la sagesse divine ?

Dieu a dû créer pour sa gloire : sa gloire réside dans la manifestation de ses perfections infinies. Même, à vrai dire, une *fin* infinie est seule digne du Créateur. Aussi Dieu pouvait ne pas créer, mais dès qu'Il se décidait à créer, Il devait vouloir comme couronnement de son œuvre l'union d'une Personne divine avec une nature finie [1]).

Les *moyens* choisis par Dieu doivent être dignes de Lui. Il veut que sa conduite aussi bien que son ouvrage portent le caractère de ses attributs. Deux principes nous guideront dans l'appréciation des caractères de l'action divine : Les causes agissent selon ce qu'elles sont. — « La nature, selon une idée qui se trouve déjà chez Descartes, agit toujours par les moyens les plus faciles et les plus simples ».

« Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, Dieu veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment les qualités qu'Il se glorifie de posséder » [2]).

[1]) « Dieu a fait l'Univers pour sa gloire ; il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités.. Cependant, cette seule gloire ne peut être un motif suffisant pour faire agir Dieu, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action qui est divine... Ce secret, c'est l'union d'une personne divine.. Quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action... Oui, assurément, l'incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu : c'est ce qui justifie sa conduite ; c'est, si je ne me trompe, le seul dénoûment de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes... Tirez-vous de ces difficultés sans le secours de l'Homme-Dieu, sans admettre de médiateur, sans concevoir que Dieu a eu principalement en vue l'incarnation de son Fils. Je vous en défie avec tous les principes de la meilleure philosophie ». *Entretiens sur la métaphysique,* 9e entretien. Cfr. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes : Malebranche.*

[2]) *Ibid.* Cfr. H. Joly, *Malebranche,* pp. 93 et suiv. Paris, Alcan, 1901.

Or, seule la volonté divine possède l'efficace souveraine capable de faire régner dans le monde des lois absolument générales, invariables, simples, fécondes.

Aussi Dieu seul est cause.

Pourquoi encore Dieu est-Il seul cause? Pourquoi peut-Il seul être cause?

« Une cause véritable, écrit Malebranche, est une cause, entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire : c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et il semble même qu'il y ait contradiction à dire que les hommes puissent l'être [1]).

« (D'ailleurs) Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veut ne soit pas ».

Il y a, au contraire, une sorte d'idolâtrie à attribuer une causalité proprement dite aux causes secondes :

« Car si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne présente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité selon la pensée des païens... De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre, ni aimer de véritables puissances ; des êtres qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour et la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable et réelle, est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin et selon la raison... De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes et que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs et des maux que nous sentons, la raison semble en quelque sorte justifier une religion semblable à celle des païens »[2]).

[1]) *De la recherche de la vérité*, Livre 6me, IIe partie, ch. III.
[2]) *Ibid.*

Enfin, à ces considérations les unes *a priori*, les autres extrinsèques, Malebranche ajoute une *preuve d'induction*. Ni les corps ni les esprits, écrit-il, ne sont causes de mouvements. Les corps ne sont pas causes de mouvements, car ils sont inertes. Les esprits ne sont pas causes véritables de quoi que ce soit ; la volonté, par exemple, n'est pas cause du mouvement de mon bras, car « il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux ».

D'où la conclusion :

« Il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu ; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu : toutes les causes *naturelles* ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu »[1]).

Il semblait que, de ces prémisses, Malebranche dût conclure à la négation de *toute* efficience des causes secondes ; et, de fait, en de nombreux endroits de ses œuvres, l'impossibilité d'une efficience autre que celle de Dieu est nettement affirmée.

Mais le pieux oratorien entend sauvegarder le libre arbitre.

Or l'acte libre n'est-il pas nécessairement au pouvoir de celui qui l'accomplit ?

Malebranche essaie de se soustraire à la difficulté au moyen d'une distinction : L'action de la volonté humaine n'a point d'efficacité au dehors, dit-il, mais en tant qu'elle est l'exercice d'une activité immanente elle appartient à l'agent libre [2]).

[1]) *Ouv. cit.* Cfr. *Eclaircissements sur le traité de la nature et de la grâce,* 1er éclaircissement.

[2]) « J'ai toujours soutenu, écrit-il, que l'âme était l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire, de ses déterminations libres ou de ses actes bons ou mauvais... J'ai toujours soutenu que l'âme était active, mais que ses actes ne produisaient rien de physique ». *Réflexions sur la prémotion*

Tels sont la genèse, le caractère, les preuves, les limites de l'occasionnalisme.

Faisons-en la critique.

233. Critique de l'occasionnalisme. Preuve de la causalité efficiente de la créature. — *1er Argument, tiré du témoignage de la conscience.* — Lorsque je considère en moi l'exercice de mon activité — la formation d'une pensée, la naissance d'un vouloir — je ne suis pas seulement témoin d'un fait accompli qui succède à l'absence de ce même fait, mais j'assiste au *devenir* du fait et j'ai conscience que ce devenir est et demeure sous ma dépendance jusqu'à son entier accomplissement. Quelle autre preuve veut-on de mon pouvoir causal ? Si la contradictoire de l'occasionnalisme est vraie — il est tout au moins permis de supposer qu'elle le soit — imagine-t-on une preuve meilleure de sa vérité ?

Sans doute, la conscience ne me renseigne immédiatement que mon activité *interne ;* mais le fait que je suis cause, au moins d'une manière immanente, prouve, en premier lieu, que l'action effective de la créature n'est pas absolument incompatible avec la perfection du Créateur et ne sort pas de la compétence d'un être fini.

En second lieu, le fait que l'apparition de certains effets extérieurs est en corrélation constante avec certains actes intérieurs ne prouve-t-il pas que ceux-ci sont causes de ceux-là ? Je veux remuer le bras, il remue ; je veux qu'il demeure immobile, il ne remue pas ; je veux qu'il exécute un mouvement plus fort ou plus faible, l'intensité du mouvement suit les ordres de ma volonté. N'est-ce pas la preuve induc-

physique. Et ailleurs : « Je crois que la volonté est une *puissance active,* qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer ; mais son action est *immanente ;* c'est une action qui ne produit rien par son efficace propre, pas même le mouvement de son bras ». *Réponse à la troisième lettre d'Arnauld.*

tive complète de notre action effective sur le monde extérieur ? [1])

2me Argument, tiré de la considération de la sagesse de Dieu. — La métaphysique de Malebranche est, en très grande partie, déductive : elle part de la contemplation des attributs divins et en déduit *a priori* le rôle nécessaire de la Providence dans le gouvernement de ses œuvres. Or, considérons la création à ce point de vue.

Quelle variété admirable dans la nature ! Que de types divers, que de propriétés, que de mélanges et de combinaisons de ces propriétés entre elles ! Dans un même organisme, par exemple, combien d'organes divers adaptés à des fonctions spéciales ! Et quelle diversité parmi les organismes !

Or ces richesses de la nature ont leur raison d'être, si les créatures coopèrent effectivement, par leurs forces *propres*, à l'ordre général.

Mais si les créatures ne jouent pas un rôle effectif, spécial à chacune d'elles, n'eût-il pas autant valu leur donner à toutes une structure uniforme, des conditions d'activité identiques ? Les richesses de la nature seraient donc sans but et dès lors, loin de manifester la sagesse, la puissance et la bonté de Dieu, elles témoigneraient plutôt d'une prodigalité insensée.

3me Argument, tiré des conséquences du système. — 1° *La confusion des deux ordres, naturel et surnaturel*, est une première conséquence du système de Malebranche. Il est vrai qu'elle touche à la théologie plutôt qu'à la philosophie. Si l'incarnation du Verbe entrait nécessairement dans les desseins du Créateur ; si l'analyse des attributs divins démontrait rigoureusement sa réalisation, elle ne serait pas *surnaturelle*, au sens théologique du mot, car la théologie appelle

[1]) *Logique*, nos 103 et 106.

surnaturel ce qui dépasse absolument les exigences légitimes et les forces de toute créature.

Nous croyons et nous aimons à proclamer que l'incarnation du Verbe de Dieu donne seule le dernier mot de l'ordre établi, suivant cette parole de saint Paul : « Omnia vestra sunt, sive præsentia sive futura : vos autem Christi, Christus autem Dei ». Mais l'ordre qu'il a plu à Dieu d'établir n'était pas essentiel à la création. L'on constate aujourd'hui son existence, mais aucune considération naturelle ne permet d'affirmer sa nécessité.

2° *L'occasionnalisme mène à l'idéalisme,* c'est-à-dire à l'incognoscibilité du monde extérieur. Malebranche est en aveu sur ce point. Il écrit :

« Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps ; mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelqu'autre chose que Dieu et notre esprit ».

Il ne suffirait pas, ajoute-t-il, de se réclamer avec Descartes de la sagesse et de la bonté de Dieu.

« Car enfin, Dieu ne nous pousse point invinciblement à admettre l'existence des corps. C'est par un acte libre, et par conséquent sujet à l'erreur, que nous y consentons : car nous le croyons parce que nous le voulons librement, et non parce que nous le voyons avec évidence.

» Certainement, conclut-il, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. Il a pu ne pas le créer, et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement »[1]).

[1]) *Recherche de la vérité,* 6me éclaircissement.

En réalité, la preuve de l'existence d'un monde extérieur se confond avec celle de l'existence de causes actives dont le moi subit l'action [1]).

3° *L'occasionnalisme met en péril le libre arbitre.* Malebranche ne nie point explicitement la liberté, au contraire, il la défend. Il dit, en effet, que si Dieu fait en nous tout ce qui est action physique, Il ne fait pas notre consentement ; il nous appartient de créer en nous — par l'attention, « prière naturelle » de l'âme, par la prière de la foi et par divers moyens indirects — des états favorables à l'excercice de la liberté.

Fort bien. Mais ces états favorables, en sommes-nous les auteurs responsables ? Alors il semble que nous devions en être les causes efficientes.

Ou n'en sommes-nous que les causes occasionnelles ? Dans ce cas, il est difficile de soutenir que nous en sommes les auteurs responsables, les agents véritablement libres.

4° *L'occasionnalisme met en péril la distinction entre les créatures et un Dieu personnel.* En effet, poussons à ses conséquences ce principe fondamental de Malebranche : *Dieu ne fait rien d'inutile.* L'être qui n'agit point, à quoi sert-il ? L'action et le pouvoir d'action ne donnent-ils pas la mesure de l'être ? Dès lors, si Dieu est le seul principe d'action de l'univers, n'en est-il pas aussi la seule substance et les choses que sont-elles sinon l'efflorescence de la substance divine ?

De fait, l'histoire atteste que plusieurs auteurs ont abouti au monisme en parcourant les étapes suivantes : Ils ne s'expliquent pas l'échange d'actions de deux substances, ils le déclarent impossible et le nient ; une substance inactive n'a point de raison d'être, ils la suppriment et l'absorbent dans la substance unique, l'être en général [2]).

[1]) Voir Mercier, *Critériologie générale,* n° 134.
[2]) Cfr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie,* B. I, Kap. II, § 6.

234. Critique des principaux arguments de Malebranche. — 1° Sans doute l'univers doit manifester les perfections divines : « les causes agissent selon ce qu'elles sont ». Mais Dieu ne peut faire l'impossible. Or il est impossible qu'un univers créé soit infini, que les lois qui le régissent soient une expression adéquate de la perfection infinie. L'univers n'est et ne peut être qu'une manifestation *analogique* des attributs divins. A une manifestation de ce genre les causes créées sont capables de coopérer effectivement.

2° Dieu emploie les causes secondes comme *instruments*, non par nécessité mais par sagesse et par bonté.

La cause instrumentale, étant *essentiellement subordonnée* à la cause principale, ne porte aucune atteinte à la souveraineté de l'Être suprême. Dieu demeure toujours libre d'appliquer ou de ne pas appliquer la cause seconde à son acte naturel. En conséquence, il serait contradictoire de dire que, entre une cause efficiente créée et son effet, il y a un lien de consécution *absolument* nécessaire ; ce lien n'est que *conditionnellement* nécessaire : lorsque la cause instrumentale est appliquée à l'acte, l'effet suit nécessairement.

3° Dans sa preuve d'induction, Malebranche confond l'activité corporelle avec l'activité immanente ou spontanée. Les corps ne se meuvent pas eux-mêmes — ils sont « inertes » — mais ils sont mis effectivement en mouvement par d'autres corps et mettent eux-mêmes d'autres corps en mouvement.

L'homme est doué d'une âme spirituelle, il ne s'ensuit pas que tous ses actes procèdent *de facultés spirituelles*, c'est-à-dire avec conscience du but, des moyens, de la proportion entre ceux-ci et celui-là. Les fonctions de l'organisme humain ont pour principe premier une cause douée d'intelligence, mais ne s'accomplissent pas avec intelligence.

Enfin, Malebranche confond le *fait* de l'activité en exer-

cice, — fait que la conscience aperçoit, — avec l'*essence du processus causal* que le philosophe cherche à comprendre.

Nous avons analysé le « mouvement », étudié l'efficience, établi l'existence de causes efficientes. Terminons ce chapitre par l'énoncé du principe qui régit l'efficience.

235. Le principe de causalité. — Le principe de causalité est souvent énoncé en ces termes : *Il n'y a pas d'effet sans cause.* Cet énoncé est une tautologie [1]).

La formule proposée par Kant : *Ce qui arrive à l'existence demande une cause* est préférable, mais n'est pas à l'abri de tout reproche [2]).

Les hommes de science attachent souvent au principe de causalité la signification d'une loi physique générale : Aucune *manifestation corporelle*, mécanique, physique ou chimique *ne se produit sans l'influence d'une cause efficiente corporelle :* Un être vivant ne peut naître s'il n'est engendré par un être vivant antérieur ; une combinaison d'acide chlorhydrique est impossible si l'on ne suppose en présence un volume d'hydrogène et un volume de chlore, et une cause efficiente qui provoque leur combinaison.

Le principe, ainsi entendu, est applicable au monde physique seul, car les *premiers* agents corporels tiennent leur origine, non d'une cause efficiente *corporelle*, mais d'une action créatrice de Dieu.

Dans sa signification *métaphysique*, le principe de causalité a pour sujet, non les changements qu'observent et interprètent les sciences particulières, mais l'un de ces deux termes : soit le *devenir* d'une substance, soit l'*existence* d'un être contingent. Le devenir d'un sujet est dépendant d'une cause. L'existence d'un être contingent est produite. Dans cette acception le principe est analytique.

[1]) *Critériologie générale*, nº 111.
[2]) *Ibid.*

§ 3

LA CAUSE FINALE

236. Introduction générale au problème des causes finales. — Lorsqu'un « mouvement » — changement accidentel ou transformation substantielle — a lieu dans la nature, un sujet — cause matérielle — acquiert ou perd une perfection — cause formelle — sous l'action d'une cause efficiente.

Cette conclusion générale, nous la considérons comme acquise. Elle n'est d'ailleurs pas contestée par les philosophes mécanicistes avec lesquels nous entrons en discussion.

Mais les trois causes mentionnées, nécessaires à la production du « mouvement », y sont-elles suffisantes ? Les mécanicistes disent oui ; les finalistes disent non.

D'après les finalistes, le cours général de la nature réclame non seulement une matière dans laquelle les changements s'accomplissent, des formes qui s'y succèdent, des causes efficientes qui les y produisent, mais, en outre, des causes finales.

237. Le problème des causes finales. La thèse finaliste. — Le problème des causes finales a été énoncé sous cette forme pittoresque : L'oiseau a des ailes et il vole. Vole-t-il parce qu'il a des ailes ? Ou a-t-il des ailes pour voler ?

Dans la première alternative, les ailes sont des causes efficientes, le vol est le résultat de leur action.

Dans la seconde, les ailes sont un moyen ; le vol est un but.

Cette formule du problème n'est pas heureuse : elle fait croire que les causes efficientes et les causes finales s'excluent, qu'il faut opter pour les unes ou pour les autres. Or, les partisans des causes finales admettent, comme les mécanicistes, que l'évolution de la nature est l'effet des causes actives ; mais ils pensent que, pour déterminer celles-ci à produire leur œuvre, il faut, en outre, des causes finales.

Leur thèse essentielle est qu'*il y a des causes finales.*

Leur pensée peut aussi être exprimée sous cette forme : *Il y a de la finalité* dans l'univers. La *finalité* désigne l'effet immédiat de la cause finale.

Aucun finaliste, d'ailleurs, n'a la prétention de préciser, en chaque cas particulier, *quelle* cause finale est en jeu, *jusqu'où* s'étend sa finalité.

Lorsque le mécaniciste affirme qu'il y a des lois dans le monde, veut-il dire qu'il les connaît toutes et chacune d'elles ? Le biologiste distingue la matière brute de la matière vivante ; se croit-il capable de discerner toujours à coup sûr celle-ci de celle-là ? Évidemment non. De même, lorsque le finaliste admet qu'il y a de la finalité dans le monde, il ne s'engage pas à démêler toutes ses influences particulières.

Mais les finalistes ne sont pas tous d'accord sur le *caractère* de la finalité, que l'univers réalise.

238. Deux conceptions finalistes. — Selon les uns — Descartes, Leibniz, les Éclectiques français — la finalité est *extrinsèque ;* selon les autres — Aristote, saint Thomas — elle est avant tout *intrinsèque*, *immanente.*

Il suffit de jeter sur l'univers un regard même superficiel pour y remarquer de nombreux rapports *extrinsèques* d'utilité : il est naturel de penser que ces rapports sont voulus.

La composition de la force tangentielle et de la force d'attraction qui règle le mouvement des corps célestes ; le mélange des éléments gazeux qui forment notre atmosphère, et dont la proportion rend possible, sous tous les climats, la vie des organismes ; les relations de distance et de position entre notre globe et la chaleur solaire, qui assurent la conservation et le développement des êtres organisés ; les combinaisons d'éléments qui forment nos composés chimiques et les mettent à la disposition des substances vivantes ; la superbe hiérarchie des espèces au sein d'un même règne ; l'infinie variété des instincts qui ont régulièrement pour effet

d'assurer la conservation et le bien-être de l'individu ou de l'espèce ; l'interdépendance du règne végétal et du règne animal ; enfin, d'une façon générale, cette nature inférieure que l'industrie met si ingénieusement à profit : toutes ces choses sont *utiles ;* elles sont disposées comme elles le seraient si elles avaient été choisies à titre de moyens pour réaliser des fins déterminées.

De fait, les finalistes considèrent que les divers groupes d'êtres sont faits les uns pour les autres et ils concluent que l'Auteur de la nature a établi entre eux des rapports de finalité.

L'ensemble des êtres manifeste d'ailleurs, ajoutent-ils, une harmonie qui a dû être voulue par leur Auteur commun.

Ces rapports de finalité entre les divers êtres de la création ; ceux qui existent — ou du moins sont supposés exister — entre les parties de l'univers et le tout, sont *extérieurs* aux êtres qui les réalisent.

Mais la doctrine de la finalité extrinsèque ne résout pas un problème plus fondamental : Comment l'Auteur de la nature a-t-Il réalisé ses fins extrinsèques ? Est-ce au moyen de causes efficientes exclusivement ? S'est-Il contenté d'imprimer à celles-ci une impulsion initiale, et les a-t-Il abandonnées ensuite au hasard des rencontres que leur nombre ou leurs positions relatives pourraient amener ? Ou a-t-Il déposé au sein même des êtres de la nature un principe *interne* de finalité ? .

D'après Aristote et saint Thomas, cette seconde alternative est vérifiée : Chaque substance possède un principe interne de finalité, grâce auquel elle réalise une fin qui lui est propre et fait servir à cette fin les forces qui émanent d'elle.

Puis, tandis que les êtres réalisent ainsi chacun leur fin propre, leurs actions mutuelles s'adaptent à des buts *extérieurs* et réalisent une harmonie générale qu'ils ne parais-

saient pas poursuivre et que, de fait, ils ne poursuivaient pas immédiatement.

D'après cette conception téléologique, l'harmonie de l'ensemble *résulte* de dispositions internes spéciales aux éléments; *la finalité extrinsèque est postérieure aux tendances intrinsèques* des substances individuelles [1]).

En résumé, le *mécanicisme* nie les causes finales, la *philosophie téléologique* les affirme : Pour certains finalistes, la finalité de la nature est purement *extrinsèque ;* selon nous, elle est, avant tout, *intrinsèque*, *immanente ;* les relations de finalité *extrinsèque* qui se manifestent entre les diverses parties de l'ordre général du monde, sont le résultat de cette finalité interne, plus fondamentale, des éléments.

Le *mécanicisme* est affirmé par les positivistes ou les matérialistes de tous les âges; la doctrine de la finalité *extrinsèque* est soutenue par les philosophes spiritualistes des écoles cartésienne et leibnizienne ; la doctrine de la finalité *immanente* est celle d'Aristote et de saint Thomas.

Avant de justifier cette dernière conception de la nature, précisons les notions qui s'y trouvent engagées.

239. Notion plus complète de la cause finale. — Finalité volontaire, finalité physique. — Voici un jeune homme qui, au terme de ses études classiques, cherche une profession; plusieurs carrières sont ouvertes devant lui ; après délibération, il se décide pour la carrière médicale.

Le législateur a déterminé un programme d'études préparatoires à l'exercice de la médecine. La pratique de l'art médical suppose la connaissance des moyens de guérir; pour guérir un mal, il faut le connaître ; pour connaître la pathologie, il faut connaître la physiologie normale et, par conséquent, l'anatomie. En outre, la science des fonctions propres à l'organisme humain est conditionnée par celle, plus géné-

[1]) Aristote, *Met.*, V, 17.

rale, de l'être organisé ; celle-ci l'est à son tour par les connaissances physiques et chimiques des corps en général.

Le jeune homme qui veut se rendre apte à exercer l'art médical, s'appliquera donc successivement aux sciences physiques et chimiques, à la biologie générale, à l'anatomie et à la physiologie humaine, à la pathologie. Pourquoi ?

Pourquoi ces longues études imposées par le législateur et acceptées par les aspirants à la profession médicale ? Pourquoi ces études plutôt que d'autres? Pourquoi dans cet ordre? Pourquoi ?

Parce que l'art de guérir exige cette préparation : L'art de guérir est le *but*, ces études sont le *moyen* qui y conduit.

L'autorité qui préside aux intérêts de la société, veut le but ; parce qu'elle le veut, elle impose aux aspirants à la profession médicale, les moyens qu'il commande.

L'étudiant qui entrevoit dans la carrière médicale un bien, accepte le programme d'études que l'autorité lui impose et s'applique à le suivre.

Le but est un bien voulu qui, parce qu'il est voulu, détermine la volonté à vouloir un acte ou une série d'actes jugés nécessaires ou utiles à l'obtention du but.

La fin, dit Aristote, est ce *pour quoi* quelque chose se fait, τὸ οὗ ἕνεκα, *id cujus gratia aliquid fit.*

Le but est une *cause :* non seulement sans la volition du but, tels actes déterminés ne se produiraient pas — ceci se vérifierait si le but n'était que condition *sine qua non* — mais, de plus, il a sur l'apparition de certains actes, sur leur qualité, sur leur ordre de succession une *influence positive.*

Donc le but est cause, *cause finale.*

La cause finale, dont jusqu'ici nous avons considéré l'influence, est un bien *connu ;* la finalité dont elle est cause est dirigée par un jugement ; elle est, comme disaient les scolastiques, « *elicita* », « *consciente* ».

Or, retrouvons-nous chez nos semblables, chez l'animal, dans le monde physique, cette causalité ?

Oui, nous voyons les actes de nos semblables se produire suivant un ordre déterminé et aboutir à un même effet final. L'effet final était dans leur intention, disons-nous, et pour l'obtenir, ils ont voulu les actes qui ont amené sa réalisation. Pour discerner entre l'homme sain d'esprit et l'idiot ou l'aliéné, nous n'avons même pas d'autre critérium : l'homme dont les actes servent à des fins raisonnables est sain d'esprit ; celui dont les actes sont disproportionnés à leurs résultats, ou hors de rapport avec des fins que nous estimons raisonnables, nous jugeons qu'il n'est pas sain d'esprit.

Voyez ce chien en arrêt, l'œil ouvert, l'oreille dressée, les jarrets arc-boutés. Un lièvre sort des broussailles, le chien s'élance vers sa proie, la saisit, et la rapporte à son maître. Tous les mouvements de l'animal ne sont-ils pas ordonnés comme il les ordonnerait et devrait les ordonner s'il voulait guetter et saisir une proie ? Ici encore, nous n'en doutons pas, un but *connu et voulu* est cause de l'adaptation des mouvements de l'animal.

Or, dans le monde physique, là où il n'y a plus ni volition rationnelle ni désir conscient, ne voyons-nous pas souvent un concert d'opérations nombreuses, variées, sans cesse renouvelées, aboutir à des résultats *constamment utiles ?* Ne voyons-nous pas divers groupes d'êtres se rendre *régulièrement et constamment* de mutuels services ?

Pourquoi les mêmes faits exigeraient-ils tantôt l'influence causale d'une fin, et tantôt ne l'exigeraient-ils pas ?

Aux mêmes faits, la logique commande d'attribuer la même cause.

D'où cette conclusion qui résume, en termes provisoires [1]),

[1]) Plus loin, au chapitre IV, nous donnerons expressément la preuve de l'existence de causes finales dans la nature.

la téléologie aristotélicienne : Lorsque des forces diverses, conscientes ou aveugles, contribuent d'une manière régulière et constante à un même effet utile, nous devons pour expliquer leur convergence recourir à l'influence d'une cause finale.

Sur un sujet doué de sens intime ou de conscience, cette influence est celle d'un but connu et voulu — finalité *consciente* et *volontaire ;* — dans le monde physique, elle n'est ni connue ni voulue — finalité *physique ;* — toujours, elle est l'effet d'une *cause* fondamentalement identique, la finalité d'une *cause finale.*

240. Causalité de la cause finale. — De quelle nature est la causalité de la cause finale ?

La cause finale est un bien, dont l'attrait éveille la volonté ou amorce la tendance naturelle, et la détermine à accomplir une série d'actes nécessaires ou utiles à l'obtention de ce bien.

Il ne faudrait *pas* se figurer cet attrait comme un *effet* dont le bien serait, dans l'ordre physique, la *cause efficiente :* car au moment où il est considéré comme fin, le bien n'est pas encore réalisé dans la nature ; il ne peut donc exercer une action physique sur le sujet qui le poursuit de ses désirs.

Est-ce l'*idée* du bien à réaliser qui influence la volonté ? Non. La connaissance du bien à obtenir est la *condition* sans laquelle l'attrait de l'objet ne s'exercerait pas sur un sujet conscient, mais l'attrait est propre au bien lui-même.

La causalité du bien *connu* — sa *finalisation* — consiste en un *attrait* du bien sur la volonté ; cet attrait, considéré dans le sujet qui le subit, est une *inclination* qui a pour effet de déterminer l'activité du sujet dans le sens de sa fin. Cette inclination, effet immédiat de la cause finale, est la *finalité* de la cause finale ; celle-ci est donc à son tour, un *principe interne de finalité.*

Saint Thomas dit admirablement : « Sicut influere causæ

efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari » [1]).

La finalité est donc, disons-nous, lorsqu'on la considère du côté de la cause finale, un *attrait ;* considérée du côté de la volonté qui subit l'attrait, elle est une *affection passive.*

Cette affection détermine la puissance volitive à vouloir le bien qui lui est offert, à le désirer, à l'espérer, tant qu'il est absent, à en jouir lorsqu'il lui sera présent. Sous cet aspect, l'inclination de la volonté devient active, une *tendance* vers le bien qui la sollicite, une *intention* (in-tendere).

L'intention du but entraîne, par une conséquence naturelle, le désir des moyens appropriés au but ; ce désir est, enfin, la cause déterminante de la production des actes qui doivent amener la réalisation du but originairement entrevu et voulu.

Mais, encore une fois, ce désir n'est pas une cause efficiente transitive, dont l'action des facultés soumises à l'empire de la volonté serait l'effet ; la volition du but est *immanente ;* par elle-même, *sans intermédiaire*, elle applique à leur acte propre les facultés placées sous sa dépendance.

On voit combien juste et profond est le mot de saint Thomas : « Influere causæ finalis est appeti et desiderari ».

Lorsque, du domaine de la conscience, nous descendons à celui de la nature aveugle, qu'y devient la finalité ?

Elle ne change pas de nature — elle est toujours une inclination passive, une intention, un commandement — mais elle se présente en d'autres conditions d'exercice.

L'inclination *volontaire* naît dans le sujet ; elle y est provoquée par la perception ou l'imagination d'une fin. Au contraire, la tendance *naturelle* est congénitale au sujet ; elle est donnée avec l'être lui-même, elle se confond avec la réalité du sujet.

L'inclination *volontaire* est une cause formelle accidentelle ;

[1]) *De verit.*, q. 22, art. 2.

l'inclination *naturelle* s'identifie avec la forme substantielle du type spécifique [1]).

Dans le langage d'aujourd'hui, le mot « *intention* » éveille toujours l'idée d'une direction consciente, mais les anciens scolastiques l'employaient en un sens à la fois plus large et plus métaphysique. Ils n'hésitaient pas à dire *intentio naturæ*, ou *appetitus naturalis* pour désigner la tendance inconsciente des êtres inférieurs.

Ces développements nous aideront à comprendre quelle est, d'après le point de vue, soit mécaniciste, soit téléologique, la signification de la nature et de la loi naturelle.

241. La nature. — Vulgairement, la *nature* désigne l'ensemble des choses sensibles, l'univers matériel [2]).

[1]) « Res naturalis, per *formam* qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur ; quale est enim unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit ». *Cont. Gent.*, IV, 19. « Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata ; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis ». Iª, q 59, a. 1.

« Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione ; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare... Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem.. ipsum universale bonum ; et hæc inclinatio dicitur *voluntas* ». *Ibid.*

« Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his, quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent invenitur tantummodo forma ad unum *esse* proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur ». Iª, q. 80, a. 1.

« Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam ». *Ibid.*

[2]) On oppose aussi la *nature* à l'*art*, les beautés de la nature au beau

Chaque chose de cet ensemble est, aux yeux du philosophe, *une nature.*

Dans la conception mécanique, la nature est un corps doué de certaines forces qui produisent fatalement leur effet, lorsque leurs conditions d'action sont données.

Dans la conception téléologique, la nature n'est pas qu'une substance quelconque, douée de forces quelconques, elle est cette substance considérée à un point de vue spécial, en tant que *principe premier*, *intrinsèque, des opérations propres à l'être qui les produit ou les subit.*

Aristote la définit : Φύσις ἐστιν ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. « Natura est principium quoddam (et causa) motus et quietis, quatenus ad ipsum pertinent primo per se, et non per accidens » [1]).

On comprendra tout à l'heure que les deux définitions coïncident.

La nature est donc, disons-nous, la substance considérée comme *principe d'action.* Il est vrai que l'on emploie souvent l'un pour l'autre les mots *substance* et *nature*, équivalents, l'un et l'autre, de quiddité, d'essence, mais lorsque l'on oppose la nature à la substance, celle-ci exprime l'être subsistant, celle-là l'être agissant.

A ce point de vue, la nature est dite *premier* principe d'action, afin qu'on ne la confonde pas avec les forces ou facultés naturelles qui sont autant de principes d'action *dérivés, immédiats.*

La nature est un principe *intrinsèque :* cet adjectif sert à marquer la différence entre la nature, d'une part, et, d'autre part, la cause efficiente et la cause exemplaire, extérieures

artificiel. Le théologien oppose la nature à un ordre de réalités qui dépasse les forces et les exigences de toute créature et qui s'appelle, de ce chef, ordre *surnaturel.*

[1]) *Physic.,* Lib. II, cap. 1.

l'une à son effet, l'autre à l'œuvre à laquelle elle sert de modèle.

La nature est le principe des opérations dont l'être est soit l'agent, soit le patient. Ces opérations ne s'exécutent pas sans réaliser dans le sujet un changement, c'est-à-dire, en langage aristotélicien, un « *mouvement* ». Voilà pourquoi la nature est définie par Aristote : « principe de mouvement ».

Néanmoins, toute opération dont un être est l'auteur ou le sujet ne lui est pas « naturelle » : il en est même qui sont contraires à sa nature et que l'on appelle, pour ce motif, « violentes », « antinaturelles ». Seules sont naturelles les manifestations d'activité qui sont « *propres* » à un sujet. Et celles-là sont propres à un sujet qui sont *subordonnées à la fin de ce sujet.* Le mouvement est naturel, dit Aristote, lorsqu'il convient à l'être, *à raison de ce qu'il est lui-même* et non en vertu d'un accident de rencontre, καθ' αὑτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Nous supposons provisoirement accordée l'existence de principes de finalité interne dans le monde. Leur rôle est essentiel à l'éclaircissement de la notion de nature.

Les agents de ce monde ne sont pas quelconques ; leur mode d'action n'est donc pas quelconque. Au contraire, chacun a ses propriétés distinctives, stables, et son mode d'action est en fonction de ces propriétés. D'où cet adage : « Omne ens agit inquantum est actu » : Chaque être agit d'après ce qu'il est. D'où la conséquence : Des êtres doués de propriétés différentes agissent différemment.

Pour garder ainsi, à travers les échanges d'action multiples et incessants dont le monde offre le spectacle, certaines propriétés distinctives, les êtres doivent posséder en eux un fonds permanent auquel ces propriétés s'appuient.

L'ordre général du cosmos fournit la raison d'être de ces principes de stabilité et nous en commande, dans l'ordre logique, l'affirmation.

Mais pour coopérer ainsi à un ordre général, régulier et permanent, chaque être doit constituer lui-même, en soi un microcosme : le jeu de ses forces actives, les modifications qu'il subit doivent être enserrés dans de certaines limites, commandés par un certain résultat, par *ce* résultat et non par un autre. Tout comme un organisme sain est composé d'organes sains, l'ordre, l'univers n'est que la systématisation d'ordres particuliers.

Le résultat auquel servent les actions et les passions de l'être est ainsi considéré comme *la fin propre* — fin naturelle — à cet être.

Bien entendu, ce principe de finalité est *interne*. On se le représente plus commodément comme l'expression d'une volonté suprême imprimant à chaque être l'impulsion qui doit le mener à la réalisation de sa fin, mais pour l'heure nous faisons intentionnellement abstraction de la volonté providentielle ; nous ne voulons regarder les êtres qu'en eux-mêmes ; à ce point de vue, *la nature* n'est pas autre chose que *la substance considérée en tant qu'elle est soumise à un principe interne de finalité*, par suite, *douée de propriétés* (distinctives et stables) et, conséquemment, *auteur et sujet de certaines opérations spécifiques* [1]. Ἀρχή τις τοῦ κινεῖσθαι ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτό.

Ces explications aideront à comprendre ce que sont les lois de la nature.

242. Conception téléologique de la loi de la nature. — Le mécaniciste appelle *loi*, la récurrence régulière et constante des phénomènes, suite fatale d'antécédents matériels. Il explique l'ordre par l'action des causes efficientes qui le

[1] « Hæc dicuntur esse secundum naturam, quæcumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem, non in quodcumque contingens, neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed a determinato principio in determinatum finem ». *Physic.*, II, 14.

produisent, cette action elle-même par ses conditions d'efficience : il ne voit pas d'autre problème.

Soit un exemple : Sous la pression atmosphérique, une colonne de mercure monte dans le tube d'un baromètre à la hauteur de sept cent soixante millimètres. Un fait supposé connu, la pression atmosphérique, est mis en rapport avec un autre fait, l'ascension d'une colonne de mercure dans le tube du baromètre ; la loi énonce le rapport entre ces deux ordres de faits.

L'hydrogène et l'oxygène se combinent dans les proportions de poids de 2 à 16 et dans les proportions de volume de 2 à 1.

Cela veut dire : Mettez en présence de l'hydrogène et de l'oxygène dans telles proportions — 2 volumes de H et 1 volume de O, 2 grammes de H et 16 grammes de O, — dans telles conditions — sous l'action d'une étincelle électrique, — il se produira de l'eau nécessairement, partout, toujours.

Tout être vivant est une cellule ou dérive originairement d'une cellule.

Cela veut dire : Placez une cellule dans certaines conditions nécessaires à sa division ou à sa reproduction, elle se divisera ou se reproduira et donnera fatalement naissance à un type organisé.

Aux yeux du mécaniciste, tous les phénomènes de la nature sont soumis à une nécessité générale identique. La production d'un monstre est naturelle au même titre et dans le même sens que la génération d'un représentant de l'espèce. La première est plus rare, la seconde ordinaire, mais au fond, elles ne diffèrent pas l'une de l'autre. Les cas tératologiques nous étant moins familiers, nous attribuons leur origine au hasard, mais le hasard est un mot qui sert à déguiser notre ignorance ; en réalité, les » effets du hasard » procèdent de

lois naturelles inconnues dont l'action, parce que intermittente et rare, est pour nous insolite.

Cette explication mécaniciste de la loi est *incomplète ;* la doctrine finaliste lui donne son complément nécessaire.

Sans doute, il faut déterminer avec rigueur *quels* corps de la nature agissent les uns sur les autres, *dans quelles conditions* ils agissent, *quel* est le résultat précis de leur action. Non seulement cette connaissance est indispensable et, au surplus, au point de vue pratique, c'est-à-dire utilitaire, la seule qui importe, mais elle est, même au point de vue spéculatif, strictement scientifique. Le *déterminisme scientifique* est l'expression générale de cette façon de concevoir les lois de la nature.

L'apparition d'un phénomène corporel est conditionnée par certains antécédents matériels : leur présence est considérée comme la raison nécessaire et suffisante du phénomène.

Préciser les antécédents auxquels est liée l'apparition d'un phénomène corporel, mécanique, physique, chimique, physiologique, c'est la mission des sciences d'observation, toute leur mission.

On sait avec quelle insistance et avec quel bonheur d'expression Claude Bernard a ainsi délimité le rôle du savant et fixé en particulier le but et le caractère de l'expérimentation physiologique [1]).

[1]) « Ce que nous appelons le *déterminisme* d'un phénomène, poursuit-il, n'est rien autre chose que la *cause déterminante* ou la cause prochaine, c'est-à-dire la circonstance qui détermine l'apparition du phénomène et constitue sa condition ou l'une de ses conditions d'existence. Lorsque, par une analyse expérimentale successive, nous avons trouvé la cause prochaine ou la condition élémentaire d'un phénomène, nous avons atteint le but scientifique que nous ne pourrons jamais dépasser. Quand nous savons que l'eau avec toutes ses propriétés résulte de la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène dans certaines proportions, et que nous connaissons la condition de cette combinaison, nous savons tout ce que nous pouvons savoir scientifiquement à ce sujet ; mais cela répond au comment et non au pourquoi des choses. Nous savons com-

Le progrès des sciences et celui de la métaphysique elle-même ne peuvent que gagner à la délimitation des domaines respectifs du savant et du métaphysicien.

Que le spécialiste recherche le *comment* du phénomène de la nature, c'est-à-dire « sa cause prochaine ou sa condition d'existence », fort bien ; il n'a pas, en sa qualité de spécialiste, à rechercher « l'essence ou le pourquoi des choses ». « La science expérimentale est essentiellement positiviste, disait l'illustre Pasteur dans son discours de réception à l'Académie française, en ce sens que dans ses conceptions, jamais elle ne fait intervenir la considération de l'essence des choses, de l'origine du monde et de ses destinées. Elle n'en a nul besoin ».

Néanmoins, après que les hommes de science ont déposé leurs conclusions, un problème plus général se pose : *Comment* se fait-il que tels ou tels phénomènes reparaissent invariablement dans telles ou telles conditions ?

Est-il impossible qu'ils n'apparaissent pas ou que d'autres apparaissent à leur place ?

L'hydrogène et l'oxygène se combinent pour former de l'eau, chaque fois qu'ils se rencontrent dans les proportions pondérales de 1 à 8 : mais d'où vient que ces proportions sont régulièrement données dans la nature ? Comment se

ment l'eau peut se faire ; mais pourquoi la combinaison d'un volume d'oxygène et de deux volumes d'hydrogène donne-t-elle de l'eau, nous n'en savons rien, nous ne pouvons pas le savoir, et nous ne devons pas le chercher.

En médecine aussi bien qu'en chimie, il n'est pas scientifique de poser la question du pourquoi : cela ne peut en effet que nous égarer dans des questions insolubles et sans applications. Serait-ce pour se moquer de cette tendance antiscientifique de la médecine qui résulte de l'absence du sentiment de cette limite de nos connaissances, que Molière a mis dans la bouche de son candidat-docteur, à qui l'on demandait pourquoi l'opium fait dormir, la réponse suivante : *Quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire ?* Cette réponse paraît plaisante ou absurde ; elle est cependant la seule qu'on pourrait faire ». Cl. Bernard, *La science expérimentale,* pp. 55-57.

fait-il que la combinaison ne se réalise pas dans des proportions quelconques ?

Tout être organisé vient d'une cellule, de telle cellule. Mais faut-il qu'il y ait de *ces* cellules ? Faut-il qu'il y ait *des* cellules ?

Et, s'il y en a, faut-il que leur division et leur évolution amènent régulièrement des types bien organisés. Pourquoi les monstres ne sont-ils pas aussi nombreux, plus nombreux, incomparablement plus nombreux que les types normaux ?

Ces questions appellent à leur tour une réponse.

Les conditions d'efficience expliquent suffisamment l'entrée en exercice des forces de la matière ; lorsque ces conditions sont données, il est donc inévitable qu'elles produisent certains effets, les forces mécaniques certains mouvements, les forces physiques certains effets de chaleur, de lumière, etc., les forces chimiques, enfin, certaines réactions.

Mais ces forces produisent le plus souvent des effets utiles. A chaque moment du temps, sur tous les points de l'espace, elles croisent différemment leurs actions ; néanmoins, malgré cette diversité de circonstances, les mêmes types, bons et beaux, se réalisent, se perpétuent. Pourquoi en est-il ainsi ? A cette spécialisation heureuse du jeu des forces générales de la matière, à la récurrence régulière, à la persistance des mêmes effets, il faut une raison suffisante.

Les causes finales la fournissent.

Les causes finales expliquent, et seules elles expliquent, la convergence harmonieuse et persistante des causes efficientes dans la production de leurs œuvres.

Les causes finales ne remplacent pas les causes efficientes, elles ne leur ajoutent aucun pouvoir actif ; le *Mécanicisme* a raison de soutenir que la quantité de l'effet est due aux forces actives ; le *Déterminisme* a raison de soutenir que les conditions d'action d'une force sont, par le seul fait de leur présence, *la raison déterminante de cette action.*

Mais l'orientation harmonieuse et constante des forces

multiples d'un sujet vers un même terme réclame une inclination fondamentale de la nature vers ce terme.

La *loi de la nature* est la détermination interne fondamentale, en vertu de laquelle un principe substantiel d'action tend à réaliser un effet déterminé.

La nature utilise la matière et les forces matérielles pour réaliser l'effet qu'elle poursuit : de ce chef, des obstacles peuvent entraver la réalisation de l'effet naturel.

Lorsque l'effet visé par la nature se réalise, on dit que le sujet *obéit à sa loi, suit sa loi.*

243. Les effets accidentels. — Lorsque l'effet visé par la nature n'est pas atteint, le *résultat* s'appelle *accidentel*, un *accident*, ou encore un effet *de rencontre.* De même, lorsqu'à la cause naturelle s'adjoint un accident étranger à la production de l'effet naturel, on dit de cet accident qu'il est « accidentellement » cause de l'effet.

D'où la distinction entre causes *naturelles* et causes *accidentelles*, entre effets *naturels* et effets *accidentels.*

« Effectus *per se* causæ naturalis est, quod consequitur secundum exigentiam suæ formæ ». Ou encore : « Effectus *per se* causæ naturalis est, quod evenit ex intentione naturæ ».

Ajoutons que, lorsque l'agent est capable de vouloir son effet avec connaissance, à dessein, « ex proposito », on appelle *intentionnel* l'effet qu'il a l'intention de réaliser : « Effectus causæ agentis a proposito est illud, quod accidit ex intentione agentis ».

Aux effets soit naturels, soit intentionnels, s'opposent donc les effets *accidentels.* « Quidquid provenit in effectu præter intentionem est *per accidens* » [1]).

Puisque, d'après la conception finaliste de l'univers, tout sujet est déterminé par sa nature à employer ses forces pour une fin déterminée et à produire, en conséquence, si aucune

[1]) *Phys.*, lib. II, lect. 8.

cause extérieure n'y met obstacle, un effet déterminé, « son effet naturel », il n'y a pas possibilité de rattacher à *une* cause déterminée de la nature un effet accidentel.

Il serait contradictoire d'attribuer à une cause déterminée un effet pour lequel elle n'est pas faite.

Les phénomènes accidentels sont des événements de rencontre, dont les causes sont, dit saint Thomas, indéterminées, « infinies ». Chacun des événements qui coïncident a *sa* cause, mais leur coïncidence, à proprement parler, n'en a pas.

Deux séries indépendantes de causes naturelles produisent deux séries indépendantes d'effets naturels : Leur rencontre ne suppose dans la nature rien qui la prédétermine [1]).

Toutefois, cela n'empêche pas, observe saint Thomas, que deux événements dépourvus de connexion objective, n'en aient une dans la pensée de celui qui les considère l'un et l'autre : Deux ouvriers, qui s'ignorent l'un l'autre, se rencontrent à leur point d'arrivée. Le maître, qui les a envoyés l'un et l'autre, a pu prévoir leur rencontre et en tirer profit pour les faire coopérer à une même œuvre.

Aussi comprend-on que la Providence omnisciente de Dieu utilise à ses fins les coïncidences des événements naturels [2]).

On appelle donc *cause accidentelle* la cause naturelle à laquelle s'adjoint, soit du côté de la cause, soit du côté de

[1]) « Non omne quod fit habet causam, sed solum illud quod est per se. Sed illud quod est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, sed magis ordinatur cum non ente. Unde esse musicum habet causam, et similiter esse album ; sed hoc quod est album esse musicum, non habet causam ». S. Thomas, *Peri Hermeneias,* lib. I, lect. 14.

[2]) « Sed considerandum est quod id quod est per accidens potest ab intellectu accipi ut unum, sicut album esse musicum, quod quamvis secundum se non sit unum, tamen intellectus ut unum accipit, in quantum scilicet componendo format enunciationem unam. Et secundum hoc contingit id, quod secundum se per accidens evenit et casualiter, reduci in aliquem intellectum præordinantem ; sicut concursus duorum servorum ad certum locum est per accidens et casualis quantum ad eos, cum unus eorum ignoret de alio ; potest tamen esse per se intentus a domino, qui utrumque mittit ad hoc quod in certo loco sibi occurrant ». *Ibid.*

l'effet, un événement de rencontre. L'architecte connaît l'art de bâtir ; son art est cause de l'édifice qu'il construit. Il se fait que cet architecte est bon musicien. Un musicien bâtit : le musicien est *cause accidentelle* de la construction. Un architecte construit une maison ; la maison achevée, une querelle surgit entre ceux qui doivent l'habiter. L'architecte est *cause accidentelle* d'une querelle [1]).

Ce sont des façons de parler. En rigueur de termes, une rencontre d'événements ne se rattache pas à une cause positive déterminée.

Paul Janet, dans son beau livre *Les causes finales*, en fait à bon droit la remarque :

« Lorsqu'il se produit une coïncidence des causes, la résultante (ou plutôt le résultat) qui en est l'effet, n'a pas besoin d'autre explication, si ce n'est que deux séries de phénomènes se sont rencontrées et ont concouru à la produire. Il suffit que chacun des phénomènes s'explique par ses causes respectives ; le principe de causalité est suffisamment satisfait par cette double ou multiple explication...

» Si, par exemple, en passant dans une rue, je vois une pierre se détacher et tomber à côté de moi, je ne m'en étonnerai pas ; et le phénomène s'expliquera suffisamment à mes yeux par la loi de la chute des corps, loi dont l'effet s'est rencontré ici avec l'effet d'une loi psychologique, qui m'a fait passer là » [2]).

[1]) « Sicut entium quoddam est per se et quoddam per accidens, ita et causarum : sicut per se domus causa est ars ædificatoria, per accidens vero album et musicum. Sed considerandum est quod causa per accidens dicitur dupliciter : Uno modo ex parte causæ, alio modo ex parte effectus. Ex parte quidem causæ, quando illud quod dicitur causa per accidens, conjungitur causæ per se, sicut si album vel musicum dicatur causa domus, quia accidentaliter conjungitur ædificatori. Ex parte autem effectus, quando accipitur aliquid quod accidentaliter conjungitur effectui ; ut si dicamus, quod ædificator est causa discordiæ, quia ex domo facta accidit discordia ». *Physic.*, lib. II, lect. 8a.

[2]) *Les causes finales*, liv. I, chap. I.

Il est vrai que, lorsque les coïncidences deviennent fréquentes, plus compliquées, nous ne nous contentons plus de ramener chacun des phénomènes élémentaires à sa cause respective : il faut alors expliquer la coïncidence elle-même, ou la multiplicité des coïncidences.

Si, tous les jours, à la même heure, tandis que je passe devant une même maison une tuile venait tomber à côté de moi ; ou si, dans un même moment, des pierres parties de différents côtés sont lancées contre moi, je ne me contenterai plus de dire que les pierres tombent en vertu des lois de la pesanteur ; je devrai m'expliquer la rencontre des chutes.

D'où vient cette différence de jugement entre les deux cas ? De ce que la fréquence et la complication des événements me font conclure à l'existence d'une cause intentionnelle ou naturelle. Des phénomènes accidentels n'auraient ni cette fréquence ni cette complication. La coïncidence ne satisfait plus, cette fois, à mon besoin de causalité. Un principe de finalité détermine l'orientation des causes efficientes : j'ai affaire à une loi. « Ea quæ fiunt semper, ut ortus solis, vel frequenter, ut quod homo nascatur oculatus, fiunt a natura vel a proposito, id est propter finem »[1].

244. Corollaire : Trois acceptions de la loi naturelle. — L'ordre, envisagé comme ensemble, frappe plus vivement l'imagination que l'ordre des parties. On s'explique que l'humanité ait spontanément considéré l'ordre universel comme l'œuvre d'un Maître souverain qui impose sa volonté aux éléments. Aussi sommes-nous enclin à penser avec Suarez que la loi se présente originairement à la conscience sous l'aspect d'un commandement.

Les diverses conceptions scientifiques de la loi se forment postérieurement et seraient, en conséquence, métaphoriques.

A un point de vue synthétique, nous pouvons distinguer, dans l'ordre suivant, les trois conceptions de la loi :

[1]) *Physic.*, II, lect. 8.

1° La *loi,* dans son acception la plus fondamentale, désigne l'*inclination naturelle* d'un être vers une fin qui lui est propre, raison interne de la convergence de ses opérations dans le sens de cette fin. La loi de l'hydrogène et de l'oxygène est de se combiner, sous l'excitation de l'étincelle électrique, dans les rapports constants de volume de 2 à 1, et dans les rapports de poids de 2 à 16. — La loi de l'être vivant est de reproduire son semblable.

Saint Thomas d'Aquin s'inspire de cette notion lorsqu'il écrit : Tous les êtres de ce monde participent de la *loi* éternelle, en ce sens qu'ils ont une inclination à rechercher leur fin propre et les actes que nécessite sa réalisation. Ce que nous appelons, dans l'ordre moral, la *loi naturelle* est un cas particulier de cette inclination de nature que l'on retrouve chez tous les êtres : « Omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus *habent inclinationes in proprios actus et fines*... Unde et in creatura rationali participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur » [1]).

2° L'inclination de nature fait converger dans le sens de la fin naturelle, les forces qui émanent de la substance d'un être. Cette convergence de forces vers un but unique et toujours le même a pour résultat un mode d'action uniforme et constant du sujet. On appelle *loi*, dans une acception plus superficielle, ce *mode d'action uniforme et constant* des êtres de la nature.

3° Mais l'uniformité et la constance de ce mode d'action dépendent de certaines *conditions extrinsèques.* Le *rapport* entre une action et ses conditions d'exercice doit donc entrer en ligne de compte dans l'énoncé de la loi.

Il est même le seul élément de la loi qui généralement ait

[1]) *Summ. Theol.,* 1ª 2æ, q. 91, art. 2, C.

besoin d'être expressément énoncé, car les deux autres éléments : l'inclination naturelle de l'être et la convergence de ses forces intrinsèques sont inséparables de l'être lui-même.

De là, une troisième acception, la plus usuelle, de la loi : *l'expression du rapport entre une action et ses conditions extrinsèques.*

Telle la loi d'attraction, par exemple, énonçant que les corps s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Telles les lois de la chimie énonçant que des corps, dans telles ou telles conditions de pression et de température, réagissent et se combinent.

Le rapport entre un phénomène naturel et ses conditions extrinsèques d'apparition revêt une expression mathématique. Le mouvement local accompagnant tous les phénomènes matériels, il est naturel de les déterminer par ce qui s'y trouve de plus général et de les soumettre à une notation algébrique. Ainsi, la loi dans le troisième sens que nous fixons ici, prendra-t-elle une forme mathématique. La loi d'attraction des corps que nous venons d'énoncer, la loi de proportion des combinaisons chimiques en sont des exemples.

245. La nécessité des lois de la nature. — Les lois de la nature sont *nécessaires :* qu'est-ce à dire ?

On appelle *nécessaire* ce qui ne peut pas ne pas être [1]) ; *contingent*, ce qui peut ne pas être.

La nécessité est *absolue* ou *conditionnelle.*

Un événement est nécessaire *absolument,* lorsqu'il existe une cause *antécédente* — soit matérielle, soit formelle, soit efficiente — de son apparition. Le composé animal doit mourir ; il porte en lui des principes matériels de dissolution. — Le triangle a ses trois angles nécessairement égaux à deux

[1]) Τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν. « Quod non potest aliter se habere, necesse dicimus ita se habere ». Aristote, *Métaph.,* Lib. IV, cap. 5.

angles droits. — Les jours et les nuits alternent nécessairement, en vertu de la rotation de la terre [1]). La nécessité conditionnelle est *conséquente*, c'est-à-dire dépendante d'une fin qui pourrait n'être pas voulue. Par suite, la nécessité conditionnelle est celle d'un événement qui, au point de vue de la totalité de ses causes, est *contingent*.

Un événement est *conditionnellement* nécessaire, lorsque son apparition est subordonnée à une fin : Il n'est pas absolument nécessaire qu'il y ait des animaux capables de broyer les aliments ; mais *supposé* qu'il doive en exister, il est nécessaire qu'ils soient munis d'instruments *ad hoc*, par exemple d'un système dentaire approprié à cet usage. Vous pouvez ne pas vous bâtir une maison, mais *si* vous voulez vous en bâtir une, il vous faut des matériaux de construction [2]).

Appliquons ces notions aux lois de la nature.

D'après la conception exclusivement mécanique de l'uni-

[1]) Il est à peine besoin de faire observer que nous nous tenons dans les limites de l'ordre naturel ; la nécessité que nous qualifions ici d'absolue est encore relative par rapport à la toute-puissance de Dieu, qui reste toujours libre de déroger au cours ordinaire de la nature en vue de fins *surnaturelles*.

[2]) « Quæritur ergo primo utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter, id est absolute, an necessarium ex conditione sive ex supposito. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod necessitas quæ dependet ex causis prioribus, est necessitas absoluta ; ut patet ex necessario, quod dependet ex materia : animal enim esse corruptibile est necessarium absolute ; consequitur enim ad hoc, quod est animal esse compositum ex contrariis. Similiter etiam quod habet necessitatem ex causa formali est necessarium absolute, sicut hominem esse rationalem aut triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, quod reducitur in definitionem trianguli. Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente est necessarium absolute, sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. Quod autem habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione vel suppositione, puta si dicatur : necesse est hoc esse si hoc debeat fieri, et hujusmodi necessitas est ex fine et ex forma inquantum est finis generationis. Quærere igitur, utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter aut ex suppositione, nihil aliud est quam quærere utrum in rebus naturalibus necessitas inveniatur ex fine, aut ex materia ». *Physic.*, II, 15.

vers, tous les événements seraient produits par des causes antécédentes, ils seraient donc absolument nécessaires. Au contraire, d'après la conception finaliste, les événements naturels sont conditionnés par la supposition que des fins doivent être réalisées dans et par la nature. Comme ces fins pourraient n'être pas voulues, les lois naturelles sont toutes *conditionnellement* nécessaires.

Mais, de fait, des fins sont voulues. Au moins, nous supposons ici ce point accordé.

Il y a donc des effets qui, suivant le développement naturel et, par conséquent, ordinaire des forces physiques, ne peuvent pas ne pas être : en ce sens, ils sont nécessaires d'une nécessité *conséquente.* « Necessarium dicitur aliquid, quod in sui natura habet quod non possit non esse » [1]).

Est *nécessaire*, en effet, d'abord l'inclination même, à raison de laquelle les forces du sujet sont sollicitées à agir dans le sens que la fin détermine. Ne voit-on pas, même dans les cas d'anomalies ou de monstruosités, comme un effort de la nature pour s'approcher le plus possible du type normal ? Lorsqu'une lésion ou une maladie trouble la vie régulière d'un organisme, ne le voit-on pas réagir pour résister aux influences pernicieuses qui l'envahissent ?

Toutefois, *accidentellement*, la nature peut manquer son but : la matière qu'elle met en œuvre peut être réfractaire à son impulsion ; des causes étrangères peuvent paralyser le jeu des causes normales : l'effet peut donc ne pas se produire ; il est, somme toute, *contingent.*

Aussi, le rapport entre un phénomène et ses causes efficientes naturelles — énoncé de la loi, dans l'acception usuelle du mot — n'est que *conditionnellement* nécessaire. Ainsi 2 volumes de H et 1 volume d'O se combinent *nécessairement* sous le choc de l'étincelle électrique, *à la condition*

[1]) *Physic.*, II, 8.

que le contact et certaines circonstances de pression et de température soient réalisés.

Néanmoins, ce rapport est parfois énoncé sous forme absolue, parce que les conditions d'exercice des forces qui doivent l'amener sont implicitement supposées.

Lorsqu'il s'agit de phénomènes qui sont liés aux propriétés les plus générales de la matière, on est toujours en droit de supposer la présence de ces conditions parce que, toujours et partout, elles existent dans la nature.

Ainsi la loi de la gravitation universelle régit toutes les masses pondérables, n'importe où dans l'espace, n'importe quand dans le temps.

Son application est donc illimitée, son universalité ne souffre pas d'exception [1]).

Mais d'autres phénomènes de la nature dépendent de conditions nombreuses, compliquées, de propriétés qui sont spéciales à certains corps déterminés. De pareilles conditions ne se rencontrant, ni partout, ni toujours, doivent être exprimées, car les lois qui régissent des phénomènes de cet ordre comportent des exceptions.

Telles sont, entre autres, les lois de nutrition, de croissance et de reproduction des êtres vivants.

Il y a donc deux classes distinctes de lois dans la nature : les unes universelles, sans exception [2]) ; les autres spéciales

[1]) « Ea quæ sæpe in rerum natura fiunt, possunt considerari dupliciter; primo in ordine ad subjecta sua *absolute,* ut eclipsis ad lunam, et siccitas ad dies caniculares ; secundo in ordine ad subjecta eadem *sic disposita,* ut eclipsis ad lunam in tali situ, et siccitas ad aerem canicularem, extraneis accidentibus sublatis.

Si ea quæ sunt sæpe considerentur in ordine ad subjecta sua *absolute,* sic sempiternitatem *talem* habent... Si autem considerentur in ordine ad subjecta *sic disposita* vel situata etc... sic sunt sempiterna *simpliciter,* quum est impossibile subjectis sic acceptis abesse talia. Non potest siquidem fieri, ut lunæ in tali situ respectu solis et terræ etc. eclipsis non insit ». Cajetan, *In post. Analyt.*, I, cap. 9.

[2]) Ces lois elles-mêmes, si générales soient-elles, sont cependant, à

à certaines catégories d'êtres ; dépendantes de conditions complexes et comportant, par suite, des exceptions.

Aristote avait nettement aperçu cette distinction fondamentale. Il y a, observait-il, des phénomènes qui se produisent *toujours*, ἀεὶ, et sont régis par des lois tout à fait générales — tels le lever et le coucher du soleil — d'autres, au contraire, se produisent *le plus souvent*, ἐπὶ πολὺ, *ordinairement :* telle

tout prendre, *hypothétiques*. Il n'est donc pas impossible *a priori* que Dieu, maître souverain de la nature universelle, ne mette obstacle, en vue de fins supérieures, à l'apparition effective d'un événement commandé par n'importe quelle loi de la nature. Une pareille dérogation à une loi de la nature est ce que la théologie chrétienne appelle un *miracle*. « Il se peut faire, dit saint Thomas, que, par l'intervention de quelque cause naturelle, la loi soit parfois remplacée par l'exception, sans préjudice de la divine Providence ; à plus forte raison la vertu divine peut-elle introduire elle-même cette exception aux lois, sans causer plus de tort à la Providence ». *Cont. Gent.*, III, 99.

Lorsqu'une force supérieure suspend ou modifie l'action de forces inférieures, tous y voient l'accomplissement d'une loi de *subordination* de celles-ci à celle-là. Lorsque la Cause première, intervenant dans son œuvre, « produit sans l'intermédiaire des causes secondes, et conformément à leur ordre habituel, les effets qu'elles produisent ordinairement elles-mêmes ; ou lorsqu'elle produit d'autres effets et dans un autre ordre ; elle est cause d'un effet qui va contre le cours commun et ordinaire de la nature » *(De potentia,* q. IV, art. 1). Mais alors aussi le mode exceptionnel d'action des causes secondes est l'accomplissement de la loi de *subordination* des causes créées à la volonté souveraine et sage du Créateur. Cette subordination n'est pas un désordre, mais la plénitude de l'ordre.

Mais que devient alors, dit-on, l'immuabilité de l'ordre universel ?

L'ordre de l'univers est formé d'un ensemble de lois.

Or les lois de la nature ne sont « immuables », nécessaires, que subordonnément à certaines conditions.

Donc l'ordre universel n'est que *conditionnellement* invariable. Une cause naturelle, l'action de l'homme apportent des exceptions aux lois. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas ce que peuvent les créatures ? « Dieu peut agir à l'encontre d'une nature particulière, puisque les autres créatures le peuvent et le font : le feu peut être empêché de brûler et, cependant, pareil empêchement est contraire à sa nature ». *De potentia*, q. VI, art. 1, ad. 1.

Insistera-t-on en disant : « Dieu a lui-même posé l'ordre. Il ne peut donc y toucher » ?

Toute la question revient à savoir si l'ordre et les lois ont été posés

la présence de deux yeux chez tout homme normal [1]). Les cas exceptionnels où la loi est en défaut sont « accidentels » ou « fortuits ».

Comparons ces divers modes d'activité des êtres.

246. Rapprochement des modes divers d'activité des êtres corporels. — Le mouvement déterminé par une cause extérieure n'est pas « naturel », mais « fatal », « communiqué ». Tel le mouvement d'une machine sous l'action de la vapeur — mouvement *mécanique*.

Lorsque la propulsion extérieure va à l'encontre d'une tendance naturelle, elle produit un mouvement par *contrainte ;* autrefois on appelait ce mouvement *violent* (τὸ βίαιον : tel le mouvement d'une pierre lancée dans l'air par une action contraire à celle de la pesanteur.

Aux mouvements communiqués ou contraints, Aristote oppose les mouvements *naturels*, qui ont pour cause déter-

par Dieu sans exceptions ou avec exceptions. *A priori*, la question ne peut être tranchée.

Il s'agit d'une question de fait à résoudre par l'observation. « Ceux qui croient qu'un changement dans les choses suppose un changement en Dieu, se figurent par une illusion anthropomorphiste que Dieu a, comme l'homme, une volonté changeante ». *Cont. Gent.*, III, 90.

[1]) On trouve chez Hauser, *L'enseignement des sciences sociales,* la même pensée : « Les lois de la physique et de la chimie ne sont jamais des énoncés à valeur absolue : elles renferment toujours une proposition incidente, que les élèves considèrent comme un psittacisme superflu, mais que le vrai maître n'oublie jamais de répéter. Cette incise, c'est : « Toutes choses égales d'ailleurs... » Toute modification dans ces conditions extérieures aura sur la marche du phénomène une influence perturbatrice.

« Si des sciences physiques nous passons aux sciences biologiques, la part du « toutes choses égales d'ailleurs » devient plus grande, parce qu'ici les phénomènes sont plus complexes ; il y a donc plus de choses qui peuvent devenir inégales. Ce n'est plus seulement la température et la pression, c'est le sexe, l'âge, l'alimentation...

» L'objet des sciences sociales, ajoute l'auteur, est beaucoup plus complexe que celui de la biologie ». *Ouv. cit.,* p. 61.

minante un principe interne, une inclination de nature (καθ' αὑτὸ, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός) [1]).

Nous avons vu que les opérations naturelles sont, les unes, absolument générales (τὰ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ γιγνόμενα), les autres, *ordinaires*, mais n'excluant pas certaines exceptions (τὰ ὡς ἐπὶ πολὺ γιγνόμενα) [2]). Les phénomènes *naturels* sont les manifestations régulières des *propriétés* [3]) des êtres de la nature.

Les exceptions aux lois ordinaires de la nature sont des cas *accidentels* (τὰ κατὰ συμβεβηκός, τὰ ἐνδεχόμενα γίγνεσθαι).

247. Le hasard ; la fortune. — Chaque nature est déterminée à produire certains effets qui lui sont propres : elle les produit, sinon toujours, au moins régulièrement.

La coïncidence de deux causes naturelles indépendantes l'une de l'autre amène des résultats « accidentels », effets de rencontre.

Parmi ceux-ci prennent place les événements « *fortuits* », « effets du *hasard* », d'une bonne ou d'une mauvaise *fortune*.

Les uns disent : Le hasard n'est qu'un mot dont nous couvrons notre ignorance des causes auxquelles il faut attribuer un événement.

[1]) Aristote, *Métaph.*, Lib. IV, cap. 5.

[2]) Ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα, τὰ δὲ ὡς ἐπὶ πολύ... ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασίν εἶναι ἀπὸ τύχης. Aristote, *Physic.*, lib. II, cap. 5.

[3]) « Proprium vero quadrifariam dividunt. Exigit enim proprium quod conveniat omni, soli et semper : omni individuo illius speciei, cujus dicitur proprium, et soli illi speciei et semper. Ex harum autem separata participatione tripliciter aliquid proprium fit. Primum quidem convenit soli speciei, sed non omni ejus individuo, ut habere actualiter artem medicinæ. Hoc soli homini convenit, sed non omnes homines habent hoc, ut patet. Secundum est quod convenit omni individuo speciei, sed non soli, ut habere duos pedes. Hoc enim et aliis convenit animalibus. Tertium est quod convenit soli speciei et omni ejus individuo, sed non semper : ut canos habere. Hoc enim in senectute communiter accidit. Hæc autem tria cum eo quod proprie proprium est, quadrifariam proprium faciunt, ut in textu dicitur ». Cajetan, *In lib. prædicam.*, c. III.

Les mécanicistes eux-mêmes parlent, en ce sens, de hasard. Quand on remonte d'un événement à ses antécédents, disent-ils, ce n'est pas une série de causes que l'on rencontre, ce sont des séries causales indépendantes; mais ces séries se mélangent, se heurtent, et « l'imprévisibilité de leurs combinaisons, voilà le hasard » [1]).

D'autres croient à la réalité objective du hasard, sans tomber d'accord, toutefois, sur sa signification. « L'idée du hasard, écrit Cournot, est l'idée d'une rencontre entre des faits rationnellement indépendants les uns des autres, rencontre qui n'est elle-même qu'un pur fait, auquel on ne peut assigner de loi ni de raison » [2]).

D'après Aristote, est *fortuit,* l'événement qui arrive contrairement à l'intention, soit de la nature, soit d'une volonté consciente [3]).

D'où ces deux corollaires :

Les événements dus au hasard sont, relativement au cours de la nature, exceptionnels, *rares*. Ils sont *imprévisibles* et, par suite, ne peuvent faire une science.

Ils sont *rares :* L'univers étant ordonné, c'est-à-dire régi par des lois, les événements se produisent d'ordinaire en conformité avec elles.

Ils sont *imprévisibles :* La base du jugement inductif est une loi de la nature; là où, par hypothèse, il n'y a point de loi naturelle, l'induction et la science sont impraticables.

Spontanément, tout le monde parle de hasard et y croit. Nous sommes d'avis qu'en ne s'écartant pas du sens commun Aristote a eu raison.

De fait, lorsqu'un événement se produit dans des conditions telles qu'aucune cause intentionnelle ne nous paraît

[1]) Cfr. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales,* p. 65.

[2]) Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales,* liv. I, ch. VII, 59 et 61.

[3]) Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις. *De cœlo,* II, 8.

l'avoir cherché ni voulu, nous l'attribuons aussitôt au hasard. Au contraire, dès qu'une circonstance ou l'autre nous fait soupçonner l'intervention d'une volonté, nous changeons de langage.

Cournot en donne ces deux exemples typiques qui servent l'un de preuve, l'autre de contre-épreuve à la thèse aristotélicienne.

Voici un premier exemple où rien ne fait soupçonner une intention : je l'attribue au hasard.

« Supposons, que je veuille déterminer le poids d'une pierre qui me tombe sous la main et que je n'aie d'abord à ma disposition que des kilogrammes. Tout ce que je pourrai faire, ce sera de constater avec la balance que le poids de la pierre est compris entre trois kilogrammes et quatre kilogrammes ; j'écrirai quelque part le chiffre 3 pour me rappeler qu'il entre dans le poids de la pierre 3 kilogrammes plus une portion de kilogramme.

Je me procure des hectogrammes et je suis en état de déterminer de même combien il entre d'hectogrammes dans la portion de kilogramme dont il s'agit : j'obtiendrai ainsi un chiffre 3 que j'écrirai à la droite du chiffre 3 trouvé d'abord. Mais sans avoir besoin de faire cette nouvelle pesée, je suis bien certain à l'avance qu'il n'existe aucune liaison nécessaire entre le chiffre déjà trouvé et celui que je vais obtenir, car quelle liaison peut-il y avoir entre les causes qui ont donné à ce fragment de roche le poids qu'il a au moment où je le pèse, et les raisons qui ont suggéré au législateur français l'idée de prendre le kilogramme pour unité de poids et de le subdiviser suivant la progression décimale ?... Si j'obtiens une seconde fois le chiffre 3, ce qui semblera donner à la combinaison plus de singularité, la rencontre n'en sera pas moins accidentelle et fortuite ; elle arrivera, comme on dit, par hasard, d'où cette conséquence que l'idée de hasard est l'idée d'une rencontre entre des faits rationnellement indépendants les uns des autres, rencontre qui n'est elle-même qu'un pur fait auquel on ne peut assigner de loi ni de raison »[1].

En voici un autre auquel j'entrevois une explication rationnelle : je soupçonne aussitôt qu'il est prévu et voulu et je ne songe pas à l'attribuer au hasard.

[1]) Cournot, *ouv. cit.*, pp. 93-94.

« Que s'il s'agissait, non plus de la pierre brute contre laquelle mon pied s'est heurté, mais d'un certain volume de mercure contenu dans un vase qui me tombe sous la main, je tirerais de la singularité observée une conclusion tout autre. L'arithmétique m'apprendrait que la fraction 1/3, quand on la convertit en décimales, donne la fraction décimale périodique

0,3333333... ;

j'en conclurais que j'ai affaire au tiers de dix kilogrammes de mercure et qu'apparemment un physicien, après avoir pesé avec beaucoup de soin dix kilogrammes de mercure, en a fait trois parties égales, en vue de quelques expériences comparatives, et que je suis tombé sur une des parts mises en réserve. J'aperçois ainsi une liaison possible, probable, entre l'unité légale de poids et le poids que j'ai à déterminer, et je n'hésite pas à préférer cette explication rationnelle quoique non catégoriquement démontrée, à l'explication par cas fortuit ou par hasard »[1]).

Cournot est d'accord avec Aristote : Un événement qui ne paraît pas susceptible d'une explication rationnelle est attribué au hasard; aussitôt que l'esprit entrevoit une explication de ce genre, l'idée de hasard s'évanouit.

Mais ce critérium subjectif doit avoir une base ontologique: La coïncidence « à laquelle on ne peut assigner de loi ni de raison » n'est pas un hasard *parce que l'on ne peut lui assigner de loi ni de raison.* Au contraire, *parce qu'elle est un hasard*, on ne peut lui assigner de loi ni de raison.

Les relations régulières et constantes qui se produisent entre phénomènes corporels ou entre les démarches d'un sujet conscient sont le résultat d'une intention. Celui qui, dans une coïncidence répétée ou complexe, voit l'effet d'une loi, affirme explicitement l'existence de causes intentionnelles. Inversement, l'élimination de toute cause intentionnelle — naturelle ou consciente — est implicitement la négation de toute loi, donc de toute raison explicative : d'où l'impuissance subjective qui met sur les lèvres du savant à quia le mot de *hasard.*

[1]) Cournot, *ouv. cit.,* p. 95.

L'interprétation aristotélicienne du hasard nous paraît ainsi donner un fondement réel à l'explication de Cournot : « Casus accidit in his quæ sunt præter aliquid... Cum aliquid fit extra naturam in operationibus naturæ, puta cum nascitur sextus digitus, dicimus quod est a casu » [1]).

Ajoutons qu'il y a lieu de distinguer entre le *hasard*, *casus*, αὐτόματον et la *fortune*, τύχη, bonne ou mauvaise, heureuse ou malheureuse. On attribue au *hasard* l'événement qui n'est pas compris dans les intentions de la nature, « accidit præter intentionem naturæ » ; on attribue plus spécialement à une *chance* heureuse ou malheureuse, *eufortunium* vel *infortunium*, l'événement qui est en dehors des prévisions et des intentions d'une cause consciente et volontaire.

Pour n'avoir point de cause intentionnelle l'événement fortuit est-il un effet sans cause ? Assurément non.

Il est un produit de rencontre de plusieurs causes intentionnelles, soit volontaires, soit naturelles. « Casus et fortuna sunt causæ per accidens eorum quorum intellectus et natura sunt causæ per se » [2]).

Un chasseur vise un lièvre, il tire. Un enfant est venu jouer là tout près, caché dans les broussailles. La balle dévie et atteint l'enfant : c'est un *hasard*.

Le vivant engendre ordinairement son semblable. Exceptionnellement, il naît un monstre : c'est un *hasard*.

Le chasseur a une intention, il vise son gibier. L'enfant en avait une, il est venu dans les broussailles pour y jouer. La rencontre des deux intentions n'est voulue ni par l'un ni par l'autre : elle est un *hasard*.

[1]) *Physic.*, II, lect. 10. Pour la comparaison entre les idées d'Aristote et celles de Cournot, voir dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (novembre 1902), deux études publiées par MM. Milhaud et Piéron et dans la *Revue Néo-Scolastique* (mai 1903), une critique par M. Lechalas.

[2]) Aristote, *Physic.*, lib. III, cap. 5. Cfr. S. Thomas, in lib. II, lect. 10 et lib. III, lect. 8.

La vocation de la nature est que le vivant engendre son semblable. Des causes multiples, dont chacune poursuit un but qui lui est propre, doivent concourir au développement de l'embryon. Normalement elles y contribuent, mais, exceptionnellement, une anomalie se produit, une monstruosité [1]), un *hasard*.

Toutefois, nous l'avons déjà fait observer plus haut, les effets du hasard entrent dans le plan général de la Providence. Au regard de Dieu, il n'y a aucun effet qui ne soit connu et voulu ; pour lui, donc, point de hasard. Les effets de rencontre, fatals par rapport aux causes secondes, Il sait

[1]) « Que doit-on entendre par ces mots : *Déviation du type spécifique ?* Et d'abord, qu'est-ce que le *Type spécifique ?*

« Si l'on compare entre eux les êtres vivants qui appartiennent à une même espèce, on constate que, quelque grandes que soient les ressemblances qu'ils présentent entre eux, ils ne sont cependant jamais identiques, et qu'ils se distinguent toujours les uns des autres par des différences extrêmement légères, ou, en d'autres termes, par des *nuances* qui constituent leur individualité. Mais si l'on fait abstraction de ces nuances individuelles, il y a chez eux un ensemble de traits caractéristiques qui les sépare nettement des êtres appartenant à d'autres espèces. C'est cet ensemble de traits caractéristiques que l'on désigne sous le nom de *Type spécifique,* et qui constitue, à bien des égards, le fait fondamental de toutes les sciences biologiques ; car l'individu n'est qu'un accident dans la nature, et les nuances individuelles sont, le plus ordinairement, infiniment petites, et, par conséquent, absolument négligeables.

» Mais on rencontre, dans toutes les espèces, des individus chez lesquels certains traits du type spécifique disparaissent pour faire place à des caractères nouveaux. C'est là ce qui constitue l'*anomalie* ou la *déviation du type spécifique.* Or, ces déviations peuvent être de tous les degrés. Tantôt elles n'affectent que certains organes, ou même certaines parties d'organes : elles sont alors relativement légères. Telles sont, par exemple, l'augmentation ou la diminution du nombre des doigts. Tantôt au contraire, elles affectent des régions entières du corps, en modifiant assez profondément l'organisation pour faire disparaître partiellement, ou même totalement, le type spécifique. Dans ce cas, l'*anomalie* devient la *monstruosité.*

» Ces notions ont été bien établies par Is. Geoffroy-Saint-Hilaire, d'abord dans son *Traité de tératologie,* puis dans son *Histoire naturelle générale des règnes organiques* ». Camille Dareste, *Recherches sur la production artificielle des monstruosités,* p. 87, note A.

toujours les faire servir aux fins extrinsèques les plus élevées de l'ordre universel.

Le hasard n'existe que pour nous, dont l'horizon est borné et dont les prévisions, basées sur le cours ordinaire des choses, sont toujours courtes par quelque côté et fréquemment démenties par l'expérience.

L'analyse précédente précise le sens à donner aux propriétés communément attribuées au hasard : sa *rareté*, son *imprévisibilité.*

La *rareté :* Il ne s'agit pas d'une rareté absolue. Tel composé chimique se produit rarement dans la nature, parce que les conditions nombreuses auxquelles est subordonnée sa production sont rarement réalisées ; néanmoins, chaque fois qu'elles le sont, les corps réagissants amènent, naturellement, *toujours*, la formation du composé. La rareté porte sur l'action des causes.

Dans les cas de hasard, l'effet est rare, nonobstant la présence des causes naturelles à la rencontre desquelles il est dû.

L'*imprévisibilité :* Un événement n'est pas fortuit *parce qu'il est* imprévisible. Mais il est imprévisible, parce qu'il n'est pas l'effet d'une cause naturelle déterminée. N'étant pas la manifestation d'une loi de la nature, il échappe aux prévisions certaines de l'induction scientifique. Il n'a pas *une* cause, dit Aristote, mais des causes « infinies », c'est-à-dire en nombre indéterminé.

Dans les pages précédentes on s'est efforcé de montrer comment la nécessité des lois de la nature s'harmonise avec la finalité. Or, d'après une conception récente, « *la philosophie de la contingence* », la finalité qui règne dans la nature aurait pour condition la contingence des lois.

248. La philosophie de la contingence. — On sait que, d'après Kant, la liberté ne résiste pas à la critique de la

raison spéculative, mais est postulée par la raison pratique. Plusieurs philosophes contemporains, notamment Ch. Renouvier, M. Boutroux, des écrivains de la *Revue de métaphysique et de morale*, se demandèrent avec raison, si ce noumène de la liberté caché dans les profondeurs de la conscience morale ne pouvait pas, d'une façon ou d'une autre, être réintégré dans la science, sans toutefois bouleverser le déterminisme des phénomènes.

Le déterminisme est-il tellement absolu, qu'il rende impossible le jeu de la liberté?

Non, répondent les contingentistes, rien ne prouve que la nature soit soumise à cette nécessité absolue et uniforme qu'imaginent les protagonistes du déterminisme mécanique. Les lois des phénomènes sont contingentes, et par la brèche de leur contingence elles livrent passage à la finalité, dont témoigne la vie des organismes, et à la liberté.

Elles sont contingentes pour une double raison.

Une seule formule logique est absolument nécessaire, c'est la loi d'identité : A est A. Les lois soit logiques, soit mathématiques, ajoutent toujours quelque chose au principe d'identité ; sinon, elles seraient des tautologies stériles. De fait, les prédicats de nos jugements ne sont pas la répétition de la totalité du sujet. La loi d'identité n'est donc qu'un idéal dont nous nous approchons d'aussi près que nous le pouvons [1]). Or les sciences d'observation s'appuient inévitablement sur la logique et empruntent leur meilleure part aux mathématiques.

En outre, elles y ajoutent des faits qui échappent toujours à un mesurage exact.

Les lois que formulent les sciences de la nature sont donc, pour une double raison, contingentes.

[1]) Cfr. Boutroux, *De l'idée de la loi naturelle*, pp. 139-141. *De la contingence des lois de la nature*, pp. 20-26.

Comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement ? Seul ce qui est *a priori* est rigoureusement nécessaire. Or ce qui est *a priori* est abstrait, tandis que l'objet d'une énonciation *a posteriori* est concret. Loi nécessaire et énonciation *a posteriori* s'excluent donc inévitablement.

Il y a, dans cette théorie, plusieurs équivoques, dont l'examen relève de la critériologie plutôt que de la métaphysique. Les contingentistes objectent que l'abstrait, parce que tel, ne peut représenter fidèlement la réalité. On leur répond qu'une notion abstraite, pour être inadéquate, n'est cependant pas infidèle [1]).

L'erreur, au point de vue métaphysique, la plus fondamentale, consiste à confondre la nécessité des lois de la nature avec les affirmations arbitraires du déterminisme *mécanique*. Le déterminisme *scientifique* n'est point le déterminisme mécanique ; il se concilie avec la conception finaliste que nous avons esquissée plus haut et dont nous établirons prochainement la vérification dans la nature ; seule la liberté est dépendante de la contingence [2]).

249. Divisions de la cause finale. — 1° Nous avons déjà distingué la *cause finale*, dont la finalité est *intrinsèque* et celle, dont la finalité est *extrinsèque*.

La finalité intrinsèque existe *réellement dans les êtres*, elle est *immanente*, elle donne à toutes leurs puissances leur impulsion radicale et leur direction.

La finalité extrinsèque résulte de la première ; elle est l'œuvre d'une Providence *extérieure*, qui se représente le monde comme un ensemble de fins et de moyens et veille à la réalisation des rapports qu'elle a conçus.

2° La fin est *naturelle* ou *voulue*, selon qu'elle est le terme

[1]) Cfr. *Critériologie générale*, n° 129.

[2]) V. *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre*, pp. 2-6. Cfr. *Origines de la psychologie contemporaine*, pp. 368 et suiv.

d'une inclination de nature (appetitus naturalis, intentio naturæ), ou d'une appétition volitive (appetitus elicitus, voluntas). Nous avons indiqué le sens de cette division [1]).

Les divisions qui suivent concernent plus directement la morale.

2° La fin est, soit *dernière*, soit *prochaine, intermédiaire, subordonnée.*

La fin *dernière* n'est plus subordonnée à aucune autre, elle est voulue pour elle-même et toute autre fin est voulue pour elle. La fin *prochaine* ou *intermédiaire* est voulue parce qu'elle conduit et dans la mesure où elle conduit à une fin plus élevée.

La fin dernière est la dernière *absolument* ou *relativement :* elle l'est *absolument*, lorsqu'elle n'est plus *rapportable* à une fin ultérieure ; elle l'est *relativement*, lorsqu'elle n'est pas *rapportée* à une fin ultérieure, encore qu'elle y soit rapportable.

La fin dernière *absolue* est donc *positivement* la dernière ; la fin dernière *relative* ne l'est que d'une façon *négative*, faute d'une conception plus générale ou d'une intention plus élevée.

4° La fin est *réelle* ou *personnelle, finis cujus* ou *finis cui.*

La fin *réelle* est ce qui est voulu ; la fin *personnelle* est la personne pour laquelle est voulue la fin réelle.

5° La fin est *objective* ou *formelle.*

La *première* est la chose voulue ; la *seconde* désigne l'*acte* par lequel le *sujet* prend possession du bien voulu.

6° La fin est dite la *fin de l'œuvre* ou la *fin de l'agent, finis operis* ou *finis operantis.*

La première est celle à laquelle l'œuvre tend, de sa nature ; la seconde est ajoutée par l'agent, elle est subjective.

L'aumône tend de sa nature au soulagement du pauvre,

[1]) « Omnis inclinatio seu appetitus consequitur formam, disent les Scolastiques, appetitus elicitus formam intentionalem, appetitus naturalis formam naturalem ».

c'est la fin de l'œuvre ; le vaniteux fait l'aumône par ostentation : fin subjective.

7° L'agent a souvent une fin *accessoire,* en plus de la fin *principale*, de celle qui est la cause déterminante de l'action. Les moralistes disent de la fin accessoire qu'elle est *impulsive*, parce qu'elle contribue à l'action sans en être la cause déterminante.

Telle personne généreuse, accessible à la vanité, a pour fin principale de soulager les pauvres, pour fin secondaire ou impulsive de faire remarquer sa générosité.

8° En dernier lieu, on distingue, en théologie, la fin *naturelle* et la fin *surnaturelle.*

La première répond aux exigences de l'être ; la seconde les dépasse.

Dieu pouvait ne pas créer le monde et, par conséquent, le fait d'accorder une fin à l'homme eût été, en toute hypothèse, un bienfait de la bonté divine. Le décret de la création devait néanmoins avoir pour suite nécessaire l'existence d'une fin pour l'homme. Celle-ci eût été *naturelle.*

Or, la fin proposée à l'homme, dans l'économie actuelle de la Providence, — la vision de l'essence divine — est, à un titre nouveau, un don gratuit ; elle est, en effet, supérieure aux exigences de la nature humaine ; bien plus, elle dépasse absolument les exigences naturelles de tout être, soit créé, soit créable : elle est absolument « *surnaturelle* ».

§ 4

LA CAUSE EXEMPLAIRE

250. Notion de la cause exemplaire. — On a distingué quatre genres de causes : les causes matérielle et formelle, la cause efficiente, la cause finale.

Cette classification est-elle adéquate ?

A première vue, il semble que non.

L'artiste veut représenter la douleur de Laocoon et de ses fils, enlacés par les serpents : Le caractère tragique de la scène l'attire ; il taille dans le marbre le groupe fameux que le voyageur admire au Belvédère du Vatican.

L'attrait du sujet est cause finale ; les sculpteurs rhodiens, auxquels l'œuvre est attribuée, sont cause efficiente principale, le ciseau dont ils se sont servis est cause efficiente instrumentale ; le marbre est cause matérielle ; les caractères anatomiques du héros troyen, ceux de ses enfants, l'expression de douleur intense que reflètent leurs traits, sont des formes accidentelles ; le principe intrinsèque des propriétés du marbre, est une forme substantielle.

Or, ces causes sont-elles seules en jeu dans la production du groupe de Laocoon ?

L'artiste ne frappe pas au hasard le marbre qu'il a sous la main ; chaque coup qu'il donne est dirigé par une *idée*, la conception qu'il veut exprimer dans son œuvre sculptée.

Cette idée n'est pas une simple condition — ce sans quoi l'œuvre ne se ferait point, — elle influe positivement sur la réalisation de l'œuvre, elle est *cause*.

On l'appelle cause *exemplaire* ou *idéale*. On appelle de ce nom le type mental d'après lequel une cause efficiente intelligente produit son effet. Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, la définit : « Idea est forma, quam aliquis imitatur ex intentione agentis determinante sibi finem » [1]).

Or, quelle est la causalité de l'idée ?

Si elle a une causalité *propre*, ne faut-il pas lui assigner un genre à part, et alors la classification traditionnelle des quatre genres de causes n'est-elle pas en défaut ?

Si la classification aristotélicienne est adéquate, la causalité de l'idée s'identifie avec la causalité de l'une des quatre

[1]) *De verit.*, q 3, art. 1.

causes déjà classées : or, avec laquelle peut-elle être confondue ?

251. La causalité de l'idée. — Manifestement, l'idée n'a rien de commun avec la *cause matérielle*.

Est-elle *cause efficiente?* Oui, car, sous son aspect *subjectif*, elle est un acte intellectuel, « conceptus *formalis* ». Or, tout acte de pensée produit dans la volonté une inclination.

Mais nous considérons ici l'idée sous son aspect *objectif*, — conceptus *objectivus* — c'est-à-dire comme *idéal* [1]).

Les deux points de vue, l'un objectif, l'autre subjectif, sont inséparables, sans doute ; la *conception* de l'idéal a donc inévitablement une efficience sur la volonté ; mais l'idée n'a-t-elle pas, au point de vue *objectif*, une causalité propre ?

N'est-elle pas une cause finale ?

Non, répond Jean de Saint-Thomas, entre l'idéal et la fin il y a deux différences fondamentales :

La *fin* est une *œuvre concrète ;* l'*idée*, au contraire, est *abstraite* [2]). Aussi, tandis que le but est *unique*, l'idéal sert de *type à des œuvres multiples.* D'après cette explication, le groupe de Laocoon serait le but de l'artiste; de fait, n'est-il pas le résultat auquel, dans l'ordre d'exécution, l'action du sculpteur vient aboutir ? L'idéal, au contraire, c'est le type abstrait que l'artiste avait conçu avant d'entreprendre son œuvre et dont le groupe que voici est une des expressions possibles.

La fin est *ce pour quoi* l'agent produit son œuvre, τὸ οὗ

[1]) « Conceptio intellectus, écrit saint Thomas, non solum est *id quod* intellectum est, sed etiam *id quo* res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus ». *De verit.*, q. 4, a. 2, ad 3.

[2]) « Respondetur esse disparem rationem de fine et de idea, quod finis movet ad sui assecutionem, idea vero ad sui imitationem. Objectum autem assequibile non est res ipsa, ut denudata a conditionibus materialibus, et reddita immaterialis in mente, sed ut existit individualiter in se extra intellectum. At vero objectum imitabile ex directione intellectus, debet esse formatum per ipsum intellectum, ut in re ad extra ponatur res exemplata et derivata a tali forma ». *Phil. nat.*, Iª P., q. XI, a. 3.

ἕνεκα, l'idée est *ce d'après quoi*, *ce à l'imitatiou de quoi* l'agent produit son œuvre.

Nous croyons que l'analyse de Jean de Saint-Thomas, d'ordinaire plus perspicace, est incomplète.

Il est vrai que la fin est toujours un bien concret : « Finis movet ad sui assecutionem... Objectum autem assequibile est res, ut existit individualiter in re extra intellectum. ». Le but des efforts de l'artiste doit être un bien concret et, de fait, il l'est. Son but n'est pas, en effet, le type idéal conçu sous forme abstraite, mais l'incarnation de ce type en des formes imaginatives et, ultérieurement, la reproduction matérielle de ce type concrété en image.

Si l'artiste trouvait l'image qu'il cherche pour fixer son idéal, et s'il avait à sa portée des moyens d'exécution adéquats à son image, son œuvre serait unique. Plusieurs sont possibles, parce qu'aucune image n'épuise toute son idée, aucune forme sensible ne répond matériellement à toute son image. Cela n'empêche que l'image à laquelle, faute de mieux, il s'arrête, est concrète ; l'attrait qu'elle exerce sur la volonté et, par voie de conséquence, sur le travail d'exécution de l'artiste, réunit donc les caractères de la cause finale.

Les sculpteurs rhodiens n'ont pas simplement conçu une idée abstraite de la douleur ; ils ont imaginé un père et ses enfants sous l'étreinte d'un serpent ; ils se sont figuré et les manifestations douloureuses des victimes, et les formes sculpturales sous lesquelles ils pourraient les exprimer ; c'est *ce* groupe du Laocoon qu'ils ont laissé à la postérité.

Saint Thomas a donc raison de le dire : malgré ses origines abstraites et immatérielles, l'idéal, *tel que l'homme se le représente en imagination et le reproduit dans son œuvre*, possède les caractères d'une cause finale. « Forma exemplaris habet quodammodo rationem finis » [1]).

[1]) *De verit.*, q. 3, art. 1, C.

Toutefois, l'idéal n'est pas que cause finale.

Même, *en tant que cause exemplaire*, on peut l'opposer à la cause finale. La fin est *ce pour quoi* une chose se fait, tandis que l'idée, dans son acception stricte, est ce *d'après quoi* l'agent règle son action.

En effet, l'idéal est une cause finale d'une nature particulière : l'idéal que l'artiste élabore n'est pas un bien qu'il veut posséder, mais un modèle dont il veut réaliser une *imitation*. Or, un désir d'imitation est un désir de *conformation* d'une œuvre avec son modèle. Le modèle est connu ; *tel qu'il est connu,* l'artiste veut l'exprimer par des procédés matériels. L'idéal, étant une fin qui sollicite à un travail de *conformation,* détermine les traits caractéristiques de l'œuvre produite sous son influence ; à ce titre, il mérite le nom de *cause formelle* [1]).

On appelle, en effet, de ce nom, tout ce qui *spécifie, détermine.* Ce qui, par son union avec un sujet, lui donne une détermination *intrinsèque*, est la cause formelle proprement dite. Ce qui est la raison *extrinsèque* de la spécification d'un être ou d'une raison, s'appelle cause formelle *extrinsèque.* La cause exemplaire est une *cause formelle extrinsèque* [2]). « Causa formalis comparatur dupliciter ad rem, dit saint Thomas, uno modo sicut forma intrinseca rei, et hæc dicitur species ; alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma » [3]).

[1]) Contemplez la statue sous le ciseau du sculpteur. Voyez comme, à chaque coup, le bloc change de forme. Il est dans un perpétuel changement : « Quod fit, et initium et adjectionem et augmentum accipere debet ». La statue d'abord est ébauchée, puis sculptée dans ses détails, puis polie. Mais dans l'artiste, l'idée préside, la pensée dirige, « mens agitat molem », toujours immobile et impassible, toujours identique à elle-même, « qui facit, semper idem est ». De Régnon, *Métaphysique des causes,* p. 363.

[2]) « Forma domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum format ». *Summ. Theol.,* Iª, q. 15, art. 3.

[3]) *In Metaph.,* lib. V, lect. 2.

Toutefois, il faut le reconnaître, ces deux acceptions diverses de la cause formelle sont *analogiques.*

En résumé, quelle est donc la place de la cause exemplaire dans la classification traditionnelle des causes? Faut-il revendiquer pour elle une place à part, un cinquième genre?

La cause exemplaire est complexe; complexe est donc sa causalité.

L'idéal est, en effet, un bien dont l'attrait sollicite la volonté : à ce titre, il est *cause finale.*

Ce bien n'est pas une chose de la nature représentée, comme telle, dans l'esprit. S'il en était ainsi, la connaissance serait condition de la finalisation, elle ne serait pas cause proprement dite. L'idéal est un objet élaboré par la pensée et qui, *comme tel*, exerce son attrait sur la volonté de l'artiste. « Idea non habet esse intra intellectum tanquam *conditionem* sicut finis, sed per se ei convenit ut *ratio* » [1]). L'acte subjectif, par lequel l'artiste conçoit son idéal, exerce donc sur la volonté et ultérieurement sur les opérations extérieures de l'artiste, une influence causale. La *conception* de l'idéal est *cause efficiente.*

La contemplation de l'idéal objectif provoque de la part de l'artiste, non une opération quelconque, mais un travail d'imitation : or, le propre de l'imitation est la conformité avec une mesure extrinsèque, avec une règle directrice. L'idée est donc aussi, elle est très spécialement *cause formelle extrinsèque.*

En conséquence, lorsque l'on considère la cause exemplaire dans sa complexité, elle participe à la causalité de plusieurs causes et, par suite, ne peut être identifiée, d'une façon exclusive, à aucune des quatre causes traditionnelles.

Lorsqu'on la considère sous son aspect propre, elle est cause formelle : néanmoins, comme elle est *extérieure* à

[1]) Jean de Saint-Thomas, *Phil. nat.*, P. I, q. XI, art. 3

l'œuvre dont elle est le modèle, on peut, à bon droit, l'assimiler, mais non l'identifier aux formes naturelles.

Lorsqu'Aristote classifie les causes en quatre genres [1]), il a en vue les œuvres de la nature, et la cause formelle qu'il envisage est principalement la forme substantielle. Or, la cause exemplaire est une forme accidentelle dont l'influence ne se fait sentir que dans la production d'une œuvre artificielle [2]).

La théodicée étudie comment et sous quelles réserves la notion de la cause exemplaire est applicable à l'essence du Créateur. La métaphysique générale s'occupe des causes, la métaphysique spéciale de leurs applications.

§ 5

LA CAUSE EN GÉNÉRAL

252. Rapprochement des quatre genres de causes. — D'une façon générale et provisoire nous avons appelé *cause* tout ce qui, à un titre quelconque, contribue à l'ordre universel et nous en fournit l'explication (**205**).

Au point où nous sommes parvenus, nous pouvons examiner cette notion de plus près.

Nous avons pu, en effet, distinguer dans la nature quatre

[1]) Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τὶ ἦν εἶναι [ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τὶ εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον], ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετράτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν [τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν]. *Metaph.*, lib. I, cap. 3.

[2]) « In quibusdam agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse *naturale,* sicut in his quæ agunt per naturam ; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris: et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit ». S. Thomas, *Summ. Theol.,* Ia, q. 15, a. 1.

genres de causes, et nous nous sommes efforcés de déterminer quelle est la causalité propre à chaque genre. Le moment est donc venu de rechercher s'il y a un caractère commun à la causalité de ces causes diverses et quel il est.

La *matière* est le sujet qui reçoit la forme et contribue par son union avec elle à la composition d'une substance (**210**).

La *forme* est cause en tant qu'elle est communiquée intrinsèquement à la matière et que, en union avec elle, elle constitue une substance d'une espèce déterminée (**212**).

La cause *efficiente* est le principe extrinsèque du mouvement ou du devenir (**218**).

La *fin* agit par un attrait sur la volonté ou par l'inclination qu'elle exerce sur la tendance naturelle d'un être.

Manifestement, la cause n'est pas un genre dont les causes matérielle, formelle, efficiente, finale seraient les espèces : ces diverses causes n'ont entre elles qu'une similitude d'*analogie*. Laquelle ? Qu'est-ce qu'une *cause en général ?*

253. Principe. Cause. Elément. Raison. — L'idée de cause rentre dans l'idée plus générale de *principe.* Toute cause est un *principe,* mais tout principe n'est pas *cause.*

Le principe est ce d'où quelque chose suit. « Principium est id a quo aliquid quodammodo consequitur »[1]). Entre le principe et ce qui s'ensuit — inter principium et principiatum — il y a une relation d'une certaine provenance. « Principium importat quemdam ordinem alicujus processus »[2]).

Dans sa première acception, le principe n'évoque que l'idée de *priorité* d'un terme par rapport à un terme suivant.

Toutefois, il n'est pas essentiel au principe d'être premier (primum esse), mais d'être *antérieur* à un terme suivant (prius esse) : le terme *premier, primum*, est celui qui n'est pas après un autre ; le terme *antérieur*, *prius*, est celui après lequel il y en a un autre.

[1]) *Physic.,* I, 1.
[2]) *Ibid.*

Une série de termes peut être une série de grandeurs, une série de positions successives d'un mobile dans l'espace, une série d'instants dans le temps [1]). Dans chacune de ces séries, on appelle couramment *principe* le *point initial* de la grandeur, le *point de départ* du mouvement, le *commencement* du temps : ainsi, le point peut être appelé le *principe* de la ligne ; les latins disent *principium diei* pour désigner le commencement du jour ; nous disons en français *dans le principe*, pour désigner le commencement du temps passé.

Dans une acception plus rigoureuse, philosophique, le principe exprime, en outre, une relation de *dépendance* du second terme à l'égard du premier : le second terme n'est pas seulement consécutif au premier, il est en *connexion intrinsèque* avec lui ; même il en *dépend positivement.*

Les termes qui viennent après un premier terme peuvent n'en pas dépendre réellement. Ainsi, la deuxième heure du jour suit la première, mais n'a avec elle qu'une relation *extrinsèque.* Or, le *principe* proprement dit doit, en premier lieu, avoir avec le terme qui le suit une connexion *réelle.*

En second lieu, il doit avoir sur lui une influence *positive.* Un terme peut avoir avec d'autres une connexion *réelle*, sans exercer cependant sur leur apparition une influence *positive :* ainsi la *privation* (**209**) a, avec l'introduction d'une forme nouvelle dans la matière, une liaison réelle. Mais, seul l'antécédent qui exerce sur son conséquent une influence *positive* est, dans l'acception rigoureuse du mot, un principe.

Le principe, ainsi compris, s'applique soit à la *constitution intrinsèque* d'une chose, soit à sa *production*, soit à la *connaissance.* Aristote le définit : un premier terme d'où procède

[1]) « Principium ordinem quemdam importat... Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis ; sed secundum id quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes, scilicet magnitudinis, motus et temporis ». S. Thomas, *ibid.*

soit l'être, c'est-à-dire la quiddité, soit le devenir, soit la connaissance d'une chose [1]).

Les principes de l'être et du devenir s'appellent principes *ontologiques*, *réels.*

Les jugements qui mènent à la connaissance de jugements ultérieurs s'appellent principes *logiques.*

Nous ne traitons ici que des principes *ontologiques.*

Une certaine priorité est essentielle au principe : De quel ordre est-elle ? [2])

Elle n'est pas nécessairement une *priorité de temps*, mais peut n'être qu'une *priorité de nature.*

Ainsi, entre le moment où l'âme est créée et celui où elle devient la forme du corps humain, il n'y a pas de succession chronologique, mais un ordre de nature.

La priorité de nature consiste en ce que l'existence du dérivé dépend de l'antécédent principe, tandis que l'existence de celui-ci ne dépend aucunement de l'existence de celui-là. L'union de l'âme avec le corps présuppose naturellement la création de l'âme, tandis que, inversement, la création de l'âme n'est, dans aucun ordre, postérieure à son union avec le corps.

La priorité de nature tantôt va de pair avec la priorité de temps, tantôt l'exclut ; dans ce second cas, elle porte très rigoureusement son nom [3]).

L'action dont l'accomplissement prend du temps, s'appelle *mouvement*, « motus » ; sinon, on la dit instantanée, « agere in instanti ».

[1]) Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. Aristote, *Metaph.*, lib. IV. cap. 1.

[2]) La priorité *logique* ou de *connaissance* appartient au terme par lequel notre connaissance débute

[3]) La théologie surnaturelle connaît une priorité d'*origine,* qui n'est pas une priorité de nature. Dans le mystère de la Sainte Trinité, le Père a par rapport au Fils une priorité réelle d'origine, mais il n'a pas une priorité de nature.

« Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione præcedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente ; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum, præcedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit »[1]).

En résumé, le principe précède, sinon dans le temps, au moins dans l'ordre de consécution naturelle, une autre réalité et exerce sur elle une influence réelle et positive.

Les principes ontologiques s'identifient en réalité avec les *causes*.

Le principe fait penser à une relation de provenance entre lui et ce qui en procède. La *cause* n'exprime pas cette relation. « Principium importat quemdam ordinem alicujus processus... Unde aliquid potest esse principium quod non sit causa »[2]).

Mais, à part cette réserve, les principes réels sont des *causes*. On appelle *causes* tout ce dont dépend la réalité ou le devenir d'une chose : « Causæ dicuntur, ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri ».

On distingue, en philosophie scolastique, les causes matérielle, formelle, efficiente, finale. Les causes efficientes portent mieux le nom de *principes*, observe saint Thomas ; les causes formelles et finales, celui de *causes*. « Sic igitur per principia, videtur (Aristoteles) intelligere causas moventes et agentes, in quibus attenditur ordo processus cujusdam. Per causas autem, intelligere videtur causas formales et finales, ex quibus maxime dependent res secundum sum esse et fieri ».

Il semble que ces notions se prennent plutôt à rebours dans notre langage philosophique moderne. La cause ne désigne que très exceptionnellement aujourd'hui les principes

[1]) S. Thomas, *Qq. disput. de potentia*, q. 3, art. 13.
[2]) *Physic.*, I, 1, 5. Cfr. Suarez, *Disput. Met.*, XII, 2, 7.

intrinsèques des êtres ; elle désigne d'ordinaire les principes *extrinsèques* de l'existence, le principe d'efficience et le principe de finalité extrinsèque, surtout le premier [1]).

La notion d'*éléments* est voisine des précédentes. Les éléments sont les premiers composants internes d'une chose ; les lettres, par exemple, et non point les syllabes, sont les éléments du langage. « Elementum est ex quo componitur res primo, et est in eo ».

La *cause* désigne non seulement les réalités *internes* profondes qui composent une chose, mais, en plus, les réalités moins intimes, même les réalités extrinsèques dont la chose dépend. « Causa est in plus quam elementum. Causæ enim dicuntur, ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri ; unde ea etiam quæ sunt extra, vel etiam quæ sunt in re, ex quibus non componitur res primo, causæ dici possunt : non tamen elementa ».

Les éléments sont causes *matérielles :* « Per elementa, proprie causas materiales intelligimus ».

Raisons des choses : Les principes, les causes, — y compris les éléments — sont les *raisons* des choses. On appelle de ce nom tout ce qui, appartenant à l'essence ou contribuant à l'existence d'une chose, nous la fait comprendre. Les raisons des choses sont donc leurs principes ou leurs causes considérés par rapport à l'intelligence qui s'efforce de les comprendre.

Demander la raison d'un phénomène, d'une chose, d'une existence, c'est en chercher l'explication.

Par une soirée d'été, les nuages grossissent, la foudre éclate : quelle en est la *raison?*

Des corps chimiques se combinent et forment un corps nouveau ; quelle est la *raison* de leur combinaison ?

[1]) Cfr. Wartenberg, *Kants Theorie der Kausalität* et *Das Problem des Wirkens.* Leipzig, Haacke, 1899 et 1900.

L'être vivant donne naissance à un être nouveau : quelle est la *raison* de cette existence nouvelle ?

Donner la raison de la foudre ou expliquer comment elle éclate, c'est tout un.

Donner la raison de la formation d'une substance chimique nouvelle ou indiquer les principes qui la constituent ; donner la raison de la naissance d'un être ou expliquer l'origine de cette existence nouvelle, sont deux expressions d'un même problème.

« *Donner* la raison », « *rendre* raison » soit d'une chose, substance ou accident, soit d'une existence, c'est faire œuvre logique ; la *raison* de la chose ou de l'existence appartient à l'ordre ontologique.

La *raison* ontologique de la composition d'une substance nouvelle, — par exemple, de la composition de l'eau — est l'ensemble des causes auxquelles est due cette composition : Les affinités de l'hydrogène et de l'oxygène, leur proportionnalité volumétrique, l'étincelle électrique qui les fait réagir sont la raison *immédiate* du phénomène ; la constitution hylémorphique de l'eau est la raison *intrinsèque dernière* de la formation d'une substance nouvelle, virtuellement contenue dans les substances composantes.

La *raison* ontologique de la foudre est l'ensemble des causes qui la font éclater.

La *raison* ontologique *immédiate* de la naissance d'un être vivant, c'est l'acte de génération des progéniteurs ; sa raison extrinsèque *dernière*, c'est l'action d'une cause qui elle-même n'a point dû recevoir d'une cause antérieure son existence.

D'une façon générale, la *raison d'une substance* réside dans ses principes intrinsèques.

La *raison d'une existence* réside dans les principes extrinsèques en vertu desquels une chose existe.

Chacun des principes à raison desquels une essence est ce

qu'elle est, est raison partielle, *insuffisante*, de cette essence ; l'ensemble des principes en est la raison *suffisante*.

De même, la totalité des principes dont dépend une existence, est la *raison suffisante* de cette existence.

En conséquence, connaître la raison suffisante d'une *réalité*, c'est connaître la totalité de ses principes intrinsèques. Connaître la raison suffisante de l'*existence* d'une chose, c'est connaître ce qui la fait exister ; en dernière analyse, c'est comprendre qu'elle dépend nécessairement d'une cause qui elle-même n'a pas de cause.

Entre le concept de cause et celui de raison il y a une nuance : entre la cause et ce qui en dépend, il y a une distinction réelle ; entre la raison et ce dont elle rend raison, il peut n'y avoir qu'une distinction logique fondée sur la nature de l'être réel.

CHAPITRE III

Les relations entre les causes

---

254. La cause finale exerce la première sa causalité. — Le « mouvement » de la nature implique l'introduction d'une forme, accidentelle ou substantielle, en un sujet, sous l'action d'une cause efficiente. L'exercice de la causalité des causes *matérielle* et *formelle* est donc subordonné à l'action d'une *cause efficiente*.

Mais la cause *efficiente* elle-même reçoit de la *cause finale* son orientation.

Donc la *cause finale* est la *première* des causes, la cause des autres causes, « causa causarum » ; elle donne le branle à tout le mouvement de la nature.

« Causa efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma : nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse, quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod *sit* finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse sed quantum ad *rationem causalitatis*. Nam efficiens est causa in quantum agit; non autem agit nisi causa finis (gratia finis). Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens »[1]). « Sciendum quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper, unde dicitur *causa causarum*, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut jam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiæ et formæ »[2]).

[1]) S. Thomas, *In Metaph.*, V, 2.

[2]) *Ibid.*, lect. 3. Albert le Grand s'exprime dans le même sens : « Propter quod dicitur *finis causa omnium causarum*, quia per inten-

255. Ce qui, dans l'ordre d'intention, est la première fin est, dans l'ordre d'exécution, le dernier effet. — La série des fins et des moyens est en raison inverse de celle des actions et de leurs résultats.

Un ingénieur songe à faire construire une locomotive. Son *but* et, par conséquent, sa *première intention* est de faire mouvoir des voitures sur une voie ferrée. Dans ce but, il emploiera la tension de la vapeur ; pour obtenir de la vapeur, il utilisera une source de chaleur ; cette source sera constamment alimentée par la combustion du charbon. Le mouvement du train est donc le but ; la production de la vapeur d'eau, de la chaleur, la combustion du charbon sont des moyens subordonnés à l'intention de réaliser la fin voulue.

Or, *en fait*, dans l'ordre d'exécution, le mouvement du train sera le dernier effet.

Le machiniste devra commencer par brûler du charbon, la combustion du charbon produira la chaleur ; celle-ci produira de la vapeur d'eau, la tension de la vapeur déterminera en dernier lieu le mouvement de la locomotive et des voitures qu'elle traîne à la remorque. L'ordre d'intention et l'ordre d'exécution sont donc en raison inverse ; le premier but est le dernier bout, « primum in intentione, ultimum in executione ; ordo intentionis et ordo executionis ad invicem opponuntur ».

Nous avons étudié les causes (Chapitre II) ; leurs relations (Chapitre III) ; nous passons à leur effet général, *l'ordre de la nature* (Chapitre IV).

L'ordre *universel* a son fondement dans la finalité *intrinsèque* ou *immanente* de la nature.

tionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam et per propriam rationem denominat formam quæ est finis ut somnus (i. e. actus primus). *Summ. Theol.*, Ia, q. 26, membr. 1, art. 2.

Nous aurons donc à étudier d'abord, en un *Premier Article*, l'*ordre intrinsèque* ou *immanent* réalisé en chacun des êtres de la nature, — effet *immédiat* des causes naturelles ; — puis, en un *Second Article*, l'ordre qui résulte des rapports de finalité *extrinsèque* entre les êtres, l'*ordre extrinsèque universel*.

CHAPITRE IV

L'effet général des causes : L'ordre de la nature

ARTICLE PREMIER

L'effet immédiat des causes : L'ordre intrinsèque des œuvres de la nature

§ 1

APERÇU PRÉLIMINAIRE : LA NOTION DE L'ORDRE

256. La notion de l'ordre. — Le jeu régulier des causes produit un ensemble de relations, qui constitue l'ordre de la nature.

Spontanément nous allons à la recherche de l'ordre. Le savant en fait l'objet de ses investigations réfléchies. Qu'est-il [1]) ?

[1]) Cournot développe avec une insistance justifiée cette observation. Dans le texte que nous lui empruntons et que l'on va lire, on remarquera que la « forme » désigne les relations dont l'ensemble « forme » l'ordre. « Sur quelque objet que portent nos observations et nos études, ce qui nous frappe d'abord, ce que nous en saisissons le mieux et le plus vite, c'est la forme... L'idée de forme s'applique aux objets qui ne tombent que sous l'œil de l'entendement, de même qu'aux objets corporels, visibles et palpables. Les actes législatifs ou juridiques ont leur forme ; organiser un conseil, un tribunal, fixer le nombre des juges ou des jurés, la majorité requise pour une élection, pour une condamnation ou un acquittement, c'est assigner la forme d'une institution politique ou judiciaire. La succession des phases connues d'une maladie constitue la forme d'un phénomène morbide. L'auteur d'un système de botanique

L'ordre implique : 1° Plusieurs choses distinctes les unes des autres ; 2° entre elles, certaines relations de succession ; 3° un même principe qui préside à l'établissement de ces relations.

« Ordo, dit saint Thomas, nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio »[1]).

Ranger en ordre les tableaux d'un musée, les livres d'une bibliothèque ; ordonner les matériaux d'une construction, les rouages d'une machine, c'est prendre l'un après l'autre ces tableaux, ces livres, ces matériaux, ces rouages et les disposer d'après un même principe d'unité.

On a donc pu dire que l'ordre est l'unité dans la multiplicité, ou encore, l'unité dans la variété.

Quel est le principe d'unité de l'ordre ?

C'est le point de vue auquel on se place pour l'établir, c'est-à-dire, en définitive, le but de l'œuvre ordonnée.

Le principe d'unité varie, en effet, d'après le but que l'auteur de l'ordre a en vue : la disposition des tableaux changera, selon qu'on voudra les ranger d'après la date de leur exécution ou d'après l'école à laquelle l'artiste a appartenu ;

assigne, de son point de vue, une forme à l'ensemble ou à une partie du règne végétal » Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire,* t. I, pp. 1 et 2.

Or, ajoute Cournot, il est aisé de voir que l'idée de *forme* se confond avec l'idée d'ordre. « Ce que nous appelions... la forme d'un phénomène morbide n'est autre chose que l'ordre suivant lequel les phases du phénomène se succèdent... ». Mais les notions de *forme* et d'*ordre* sont identiques aussi à la *relation* d'Aristote et des scolastiques. L'ordre se retrouve partout, il est l'objet premier et principal de la connaissance vulgaire, il est aussi ce que les sciences s'efforcent d'atteindre. L'analyse décompose le sujet dont la simple inspection nous laisse apercevoir les relations formelles et se trouve en présence d'éléments ordonnés. Et d'autre part, que fait-on dans les sciences, « sinon de classer, de distribuer, de construire, d'ordonner » ? (*Ibid.*, p. 3). Enfin, un certain ordre commande les institutions politiques, judiciaires et sociales, elles « s'organisent de même et sous l'empire des mêmes idées régulatrices » (*Ibid.*, p. 4).

[1]) *Summ. Theol.,* Iª, q. 47, art. 2, C.

l'arrangement des livres variera selon que, à un point de vue logique, je considérerai leur contenu, ou, à un point de vue extrinsèque, leur format. De même, la disposition des matériaux varie selon que l'architecte veut bâtir un théâtre ou une église ; autre est l'agencement des rouages dans une machine industrielle, autre dans une automobile.

Le principe d'unité des éléments ordonnés, le premier principe de l'ordre est donc la *fin* de l'œuvre ordonnée.

D'où cette autre définition plus profonde de saint Thomas d'Aquin :

L'*ordre est l'exacte adaptation des choses à leur fin :* « *Recta ratio rerum ad finem* »[1]).

Lorsque cette adaptation est l'œuvre de l'homme, l'ordre est appelé *artificiel.*

Lorsqu'elle est l'œuvre de la nature, l'ordre est dit *naturel.*

L'*art* est un principe extérieur d'ordre ; la *nature* un principe intérieur. Il y a, néanmoins, aux opérations ordonnées de la nature et à celles de l'art un caractère commun : les unes et les autres emploient les moyens voulus pour la réalisation de leur fin.

[1]) « Similiter ex prioribus pervenitur ad posteriora in arte et in natura : unde si artificialia, ut domus, fierent a natura, hoc ordine fierent, quo nunc fiunt per artem : scilicet prius institueretur fundamentum, et postea erigerentur parietes, et ultimo supponeretur tectum. Hoc modo natura procedit in iis, quæ sunt terræ affixa, scilicet plantis, quarum radices quasi fundamentum terræ infiguntur, stipes vero ad modum parietis elevatur in altum, frondes autem supereminent ad modum tecti. Et similiter si ea quæ fiunt a natura fierent ab arte, hoc modo fierent sicut apta nata sunt fieri a natura ; ut patet in sanitate, quam contingit fieri, et ab arte et a natura : sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars. Unde manifestum est quod in natura est alterum propter alterum, scilicet priora propter posteriora, sicut in arte ». S. Thomas, *In II Phys.,* lect. 13.

« In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte ». *Loc. cit.,* lect. 14.

« Si la nature faisait des maisons, dit avec sa simplicité habituelle le Docteur d'Aquin, elle agirait comme nos architectes, posant d'abord les fondements, puis les murs, et enfin le toit pour couronner l'édifice ».

257. L'ordre téléologique ou de subordination ; l'ordre esthétique ou de constitution. — Le rapport d'un moyen à sa fin est un rapport de *subordination.*

L'ordre envisagé comme un ensemble de relations de subordination, s'appelle *l'ordre de subordination.*

La fin est donc le principe d'unité de l'ordre de subordination.

Dans l'ordre d'exécution, l'action suppose un sujet capable d'agir, la fonction suppose l'organe, la subordination suppose l'existence de choses subordonnées.

L'ordre qui résulte de la mise en présence de ces choses subordonnées, s'appelle ordre de *composition,* de *constitution*, de *coordination.*

L'ordre, considéré sous cet aspect, forme *un tout* composé de parties. Son unité est une unité de *coordination.*

Au point de vue de la *subordination*, l'ordre s'appelle par excellence l'ordre *téléologique* ou de *finalité ;* au point de vue de la *coordination*, il s'appelle plutôt l'ordre *esthétique.*

Au fond, il n'y a pas deux ordres, mais un seul qui se prête à deux points de vue différents.

Dans l'ordre téléologique, la fin, comme telle, est principe d'unité.

Dans l'ordre de composition, l'unité a pour principe la cause formelle ou la forme [1]).

Or, en réalité, dans la nature, la fin intrinsèque des êtres se confond avec leur cause formelle ; il n'y a donc pas deux ordres différents, mais un seul qui présente deux aspects distincts.

[1]) « Partes se habent in ratione materiæ... totum se habet in ratione formæ ». S. Thomas, 1a, q. 7, a. 3, ad 3.

Néanmoins, la cause finale est logiquement antérieure à la cause formelle, l'ordre téléologique domine l'ordre de composition, de sorte que, en définitive, la fin est le *premier* principe de l'ordre.

258. Définition générale de l'ordre. — On comprend, d'après ces explications, la portée de la définition générale de l'ordre proposée par saint Augustin : « Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio »[1]).

La première note constitutive de l'ordre, la *multiplicité* des éléments, se trouve indiquée par les mots : *parium dispariumque rerum*, plusieurs choses semblables ou dissemblables.

La seconde et la troisième, — les relations de *succession*, leur réduction à l'*unité*, — sont marquées par les mots qui suivent dans la définition. L'arrangement, *dispositio*, est la raison formelle en vertu de laquelle les éléments multiples se trouvent à leur place respective, *sua cuique loca tribuens dispositio*.

La définition semble viser directement l'ordre de coordination ; mais la place d'une chose doit répondre au rôle qu'elle est appelée à remplir ; la constitution des êtres est au service de leur destination : la définition s'étend donc à l'ordre téléologique aussi bien qu'à celui de composition.

Elle pourrait donc se traduire ainsi : L'ordre est la disposition en vertu de laquelle différentes choses se trouvent chacune à leur place et répondent à leur destination respective. Plus brièvement : L'ordre est l'exacte disposition des choses dans les relations commandées par leur fin [2]).

[1]) *De civ. Dei,* XIX, 13.

[2]) Sur l'extension et les applications multiples de l'idée d'ordre, voir Descamps, *La science de l'ordre* (Essai d'harmologie), *Revue Néo-Scolastique,* 1898, pp. 30 sqq.

259. Les causes de l'ordre. — Les *multiples éléments* qui entrent dans la composition d'un même tout ou servent de *moyens* pour une même fin, forment la *cause matérielle* de l'ordre.

La *disposition* à raison de laquelle ces divers éléments occupent la place et remplissent le rôle qui leur revient dans l'ensemble, est la *cause formelle* de l'ordre.

La cause *efficiente* de l'ordre est le principe *extrinsèque* de cette disposition.

Cette disposition a elle-même pour cause la *fin* de l'ordre, ce pour quoi l'ordre est établi.

Ceci signifie que l'ordre de la nature n'est pas l'effet du hasard : sa réalisation est dépendante de causes finales.

260. L'ordre de la nature prouve l'existence de causes finales. — Etat de la question. — Dans ses diverses parties et dans son ensemble, l'univers offre le spectacle d'un ordre complexe sans cesse renouvelé.

Or, l'existence et la persistance de cet ordre dépendent de causes finales.

Conclusion : Il existe des causes finales.

L'univers forme, disons-nous, un *ordre complexe*, sans cesse *renouvelé*.

Personne ne conteste qu'il y ait de l'*ordre* dans l'univers. En vain, les pessimistes les plus farouches, — tels Schopenhauer ou Nietzsche — s'attachent à grossir les défauts de la nature, exagèrent le mal qui s'y rencontre, ils ne peuvent nier que le beau y resplendit, que le bien y abonde.

Le télescope, le microscope, la balance de précision ont multiplié les moyens de recherche, agrandi dans toutes les directions le champ de l'observation. Est-il une seule science qui n'ait déposé en faveur de l'ordre de la nature ? A-t-on jamais ouï dire qu'un savant, interrogeant la nature, ait été trompé dans la confiance qu'il avait en la stabilité de ses lois ?

Or, que comprend l'ordre de l'univers ?

En ses diverses parties, il réalise d'innombrables manifestations d'*ordre absolu.*

Entre ses diverses parties, comme aussi entre toutes ses parties et le tout, il réalise, sous d'innombrables formes, de l'*ordre relatif.*

Enfin, au moyen de facteurs qui se renouvellent sans cesse, il réalise, d'une manière *persistante*, des biens, — des « fins » — identiques.

On ne s'attend pas à ce que nous développions ici en détail les manifestations de l'ordre de l'univers. On les trouve partout en abondance. Bornons-nous à quelques exemples.

1. Nous avons décrit ailleurs la *coordination* merveilleuse de cet être microscopique que l'on appelle une cellule et l'admirable *subordination* de ses fonctions diverses au bien de l'être organisé. Quelles merveilles, naguère encore insoupçonnées, dans les phénomènes de division par lesquels la nature assure la perpétuation de l'espèce ! « La première fois que j'en fus témoin, s'écrie Rindfleisch, je me demandai à moi-même, avec stupéfaction : Quoi, est-ce ton esprit qui a passé là ? La cellule a-t-elle donc la même intelligence que toi ? Si l'on était chargé de partager en deux un long filament comme celui-là,... s'y prendrait-on autrement que ne le fait la nature » [1]) ?

Que dire des organismes supérieurs, de ce chef-d'œuvre qu'est l'organisme humain ? Quelle *unité,* quelle *harmonie* dans la constitution du type, quelle admirable *convergence* des fonctions dans le sens exigé par le bien de l'individu et de l'espèce !

Chaque substance vivante, même chaque type du règne minéral, présente ainsi un spécimen d'*ordre particulier absolu.*

[1]) Rindfleisch, *Aerztliche Philosophie,* Festrede gehalten am 2. Januar 1888 in Würzburg. S. 16.

2. Considérés en groupe, les êtres de la nature ont entre eux des relations d'ordre : ainsi, par exemple, la fonction chlorophyllienne des plantes et la respiration animale entretiennent dans l'atmosphère le mélange d'oxygène et de carbone qui permet la vie des deux règnes : *ordre particulier relatif.*

Il semble hors de doute, que les mêmes lois régissent toutes les parties, connues ou inconnues, de l'univers ; qu'un phénomène qui se passe, par exemple, dans la constitution interne du soleil a sa répercussion sur notre globe, sur toutes les autres parties du cosmos. Les savants proclament l'universalité de la gravitation newtonienne, des lois de l'équivalence des forces de la nature, de la constance de l'énergie : autant d'indices d'un *ordre universel relatif.*

3. Enfin, l'ordre de l'univers n'est pas un bien qui, une fois acquis, est figé à jamais ; les agents de la nature sont les auteurs d'un drame dont les scènes mouvantes se renouvellent sans relâche, mais reproduisent néanmoins, à chaque phase du temps, des types de même nature, également uns dans leur constitution et convergents dans leurs opérations, et réalisent toujours, entre les espèces et les règnes, d'uniformes relations d'interdépendance.

Or, l'existence de l'ordre que nous venons d'analyser et la récurrence constante des biens qu'il réalise, prouvent que la nature est sous l'influence de causes finales.

Les partisans du déterminisme mécanique tentent d'expliquer l'ordre universel en disant : L'univers est composé exclusivement d'agents mécaniques ou tout au moins de corps qui agissent à la façon d'agents mécaniques. Lorsque les conditions nécessaires à leur entrée en exercice sont posées, ils ne peuvent ne pas agir. L'ordre résulte fatalement de la rencontre heureuse de ces agents divers. Plus brièvement, les effets, considérés quantitativement, s'expliquent par les causes efficientes ; le caractère plus ou moins heureux

d'utilité qu'ils présentent, et que nous appelons l'ordre de la nature, est dû au hasard.

Au contraire, d'après la doctrine finaliste, les causes efficientes rendent bien compte de la quantité de l'effet produit, mais leur convergence harmonieuse et persistante vers la réalisation d'effets bons et beaux, nécessite l'intervention de causes finales.

261. Preuve de l'existence de causes finales dans la nature. — 1. D'après la théorie mécaniciste, aucun élément matériel n'est intrinsèquement prédisposé à entrer dans une combinaison ordonnée plutôt que dans un amas chaotique : tout élément est un sujet *indifférent.*

Est appelée *indifférente*, *indéterminée*, la cause que rien ne détermine intrinsèquement à agir comme elle le fait. Ainsi un dé cubique est une cause *indifférente,* parce qu'il peut, lorsqu'il est jeté, amener indifféremment une quelconque de ses six faces. Un dé, qu'un artifice habile amène à présenter toujours le six, est *disposé ad hoc*, ce n'est plus une cause indifférente, mais un dé « pipé ».

Ainsi, d'après la théorie mécaniciste, parmi ces milliers, ces millions d'atomes qui forment la base chimique d'un organisme, aucun n'est prédisposé intrinsèquement à faire partie d'un tout organisé et vivant; tous sont, au contraire, également *indifférents* soit à l'état de corps simple ou à la formation d'une synthèse organique, soit à la formation de substances albuminoïdes, d'un protoplasme vivant, d'un tout organisé.

Or, il n'y a aucune raison pour que des éléments, *indifférents* à n'importe quelle synthèse inorganique ou organique, entrent *régulièrement* dans telles synthèses *déterminées*, qui forment la base chimique d'un organisme, c'est-à-dire *la* base de chacun de ces types si nombreux et si variés qui peuplent notre globe.

Les ordres particuliers, que la nature multiplie à l'infini,

constituent donc un fait immense, dont les causes efficientes sont incapables seules de fournir la raison suffisante.

Bien plus, les éléments matériels laissés à eux-mêmes seraient non seulement indifférents à l'ordre ou au désordre, mais, nécessairement, *contrarieraient* l'ordre.

On sait que, dans le monde inorganique, les combinaisons chimiques obéissent en général à la loi du travail maximum : elles dégagent un maximum de chaleur et réalisent, par suite, un maximum de stabilité.

Or, dans la matière vivante, au contraire, les mêmes forces chimiques réalisent les composés les plus instables. Ainsi, une molécule, forte comme l'est celle du gaz carbonique, est brisée, ses éléments sont utilisés dans l'agencement plus lâche de nombreux hydrates de carbone ; des corps, — surtout H, C, O, N, S, — dont certains composés élémentaires sont les plus stables qui soient connus dans la nature, se coordonnent en synthèses endothermiques, — donc instables — d'une complexité extrême : telles les albumines, l'hémoglobuline, les protéines, et d'autres.

Comment l'être vivant réalise-t-il l'instable au moyen de forces qui, laissées à elles-mêmes, produiraient le stable ?

Comment ces composés qui se précipitent si facilement — sous l'action de la chaleur, des sels, des acides, — peuvent-ils se soutenir, malgré les influences multiples qu'ils subissent au cours de la digestion et des échanges organiques ?

Comment, d'autre part, la désassimilation, au lieu d'opérer instantanément une désagrégation complète, s'effectue-t-elle selon le mode gradué, partiel, persistant que nous offrent tous les vivants normaux ?

Expliquer ces faits par une rencontre fortuite des éléments, c'est rendre raison de la *convergence* par des principes de *divergence*.

En résumé, si l'hypothèse mécaniciste était réalisée et que les corps chimiques, dont chacun a ses affinités particulières,

fussent agglomérés en un même amas dans les organismes, les multiples spécimens d'ordre que nous offre la nature seraient non seulement inexplicables mais contraires à toute explication rationnelle. « Qu'est-ce qui retient unis, dans les organismes, disait Aristote, ces éléments divers, la terre et le feu qui, laissés à eux-mêmes, prendraient des directions contraires ? Ils se disloqueraient, en effet, ils se disperseraient, s'il n'y avait quelque chose pour les retenir ensemble. Et s'il y a quelque chose de ce genre, c'est tout juste l'âme, c'est-à-dire, la source de l'accroissement et de la nutrition du vivant »[1]).

L'explication de l'ordre *absolu* par le hasard est donc plus qu'insuffisante, elle est contradictoire.

2. Le hasard n'explique pas l'ordre *relatif* qui s'observe entre les individus, les espèces, les règnes de la nature. Au contraire, le hasard y introduirait inévitablement le désordre.

Prenons le fait de la composition de l'air atmosphérique : sous toutes les latitudes, la quantité et l'état de H, N, O, C permettent la vie, la vie végétale et la vie animale. Cependant, laissés à eux-mêmes, ces éléments seraient *indifférents*, soit à un mélange utile, soit à d'autres, inutiles ou nuisibles aux vivants. Donc le hasard n'explique pas la présence régulière, dans l'air atmosphérique[2]), des conditions de composition, de densité, de pression, d'élasticité que réclame l'entretien de la vie des végétaux et des animaux.

Au contraire, les plantes par leurs parties vertes fixeraient indéfiniment du CO^2, les animaux par leur respiration répandraient indéfiniment dans l'atmosphère, en quantité quelconque, de l'acide carbonique ; chacun des deux règnes, laissé à lui-même, serait donc une cause *contrariante* de l'ordre *relatif*.

[1]) *De l'âme,* II, c. 4, § 7.
[2]) Cfr. *Psychologie,* 6e éd., t. I, p. 34, no 17, note 1.

Ainsi, non seulement le hasard n'explique pas l'existence de cet ordre, mais, au contraire, chaque individu, chaque espèce, chaque règne ayant un mode d'action spécial et indépendant, leur rencontre fortuite devrait amener le désordre.

3. Enfin, la *persistance* de l'ordre à travers les *variations* incessantes des corps et de leurs opérations — telle la production périodique des mêmes fruits sous l'influence des saisons — non seulement n'est pas explicable par le hasard, mais est incompatible avec lui.

L'ordre universel est un drame, dont les scènes successives sont toutes ordonnées à des fins particulières de même nature et à une même fin universelle. Or, supposé même que le hasard réussît, à un moment donné, à produire de l'ordre, — soit un ordre particulier absolu, tel qu'un organisme, soit un ordre particulier relatif, tel que l'interdépendance des règnes végétal et animal, soit même un ordre universel, — il serait inexplicable, impossible que l'ordre se maintînt au moment suivant.

En effet, chaque élément étant indifférent à telle combinaison plutôt qu'à une autre quelconque, il n'y a aucune raison pour qu'il persiste dans la combinaison qui se serait fortuitement réalisée une première fois.

Au contraire, une infinité de composés, laissés à eux-mêmes, agiraient indéfiniment, pour leur compte, en des sens opposés à ceux que réclame la conservation de l'ordre général.

Donc, encore une fois, la persistance de l'ordre ne s'explique pas par le hasard ; au contraire, elle est en opposition avec lui.

Résumé et conclusion : L'ordre *absolu* que manifestent les individus et les espèces ; l'ordre *relatif*, soit partiel soit universel ; la *persistance* de l'ordre demandent une raison suffisante.

Or, le hasard ne fournit pas cette raison suffisante ; au contraire, il amènerait nécessairement le désordre.

Donc l'ordre de l'univers exige nécessairement des principes qui déterminent la *poussée* des éléments vers le bien du type spécifique, la *poussée* des ordres particuliers vers le bien des espèces et des règnes, la *poussée* générale et persistante des êtres vers le bien universel.

Les principes de l'ordre absolu, point d'appui de l'ordre relatif, soit particulier, soit général, sont les formes spécifiques propres à chacun des types de la nature. La forme spécifique est la raison intrinsèque profonde des propriétés du type ; celles-ci règlent son mode d'action et de passion ; elles sont le fondement des rapports que les êtres de la nature ont entre eux, rapports dont les lois sont l'expression. En conséquence, les formes spécifiques propres à chacun des types de la nature sont la raison intrinsèque profonde de l'ordre de la nature.

Or, ces formes sont ce qu'elles sont, leurs puissances opèrent de la façon qui leur est propre, parce que, au double point de vue statique et dynamique, elles sont *spécifiques*. Une disposition intrinsèque, *intentio naturæ*, oriente toutes leurs activités vers un même terme intrinsèque, leur bien ; cette disposition est en elles un principe de finalité immanente, l'effet propre et immédiat d'une cause finale.

L'argument que nous venons de développer, l'homme vulgaire le pressent lorsque, aux théoriciens du hasard il oppose ces raisons d'analogie : Le hasard n'a jamais produit une maison ; il serait arbitraire de lui attribuer des merveilles de la nature, telles que les nids des oiseaux, l'habitation du castor, etc. Le hasard est incapable de produire le plus simple rouage d'une machine : comment produirait-il, par exemple, cet admirable mécanisme de la vision, l'œil ? [1])

[1]) Stuart Mill a reconnu la force de cet argument, et il en fait l'appli-

Cet argument n'est pas une simple analogie, dont la valeur logique ne serait que probable, mais une application sensible de ce principe général : *La convergence de causes indifférentes qui réalisent d'une manière harmonieuse et persistante un même objet ordonné, ne s'explique point par des coïncidences fortuites ; elle réclame un principe interne de convergence.*

262. La finalité est un indice d'intelligence. — La nature inintelligente n'a pas conscience de l'ordre qu'elle réalise :

« La nature, dit saint Thomas, n'est pas autre chose qu'un art spécial, l'art divin, imprimé dans les choses, en sorte que celles-ci se meuvent vers leur fin déterminée. C'est comme si un constructeur de navires pouvait faire que des pièces de bois se missent d'elles-mêmes en mouvement, de manière à s'adapter les unes aux autres en forme de navire » [1]).

cation à l'organisation de l'œil. Voici sa conclusion : « Il nous est permis de conclure, en vertu des règles de l'induction, que ce qui a réuni tous ces éléments (de l'œil) était une cause commune à tous : et parce que les éléments se coordonnent de manière à produire la vue, il doit y avoir une connexion, par voie de causation, entre la cause qui a uni ces éléments et le fait de la vue ». J. Stuart Mill, *Nature, the utility of religion and theism,* 3d ed., p. 171.

[1]) « Natura nihil aliud est quam ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus, qua ipsæ res moventur ad finem determinatum ; sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam ». *In II Phys.*, lect. 14.

« L'idée de Nature, écrit Cournot, c'est l'idée d'une puissance et d'un art divins, inexprimables, sans comparaison ni mesure avec la puissance et l'industrie de l'homme, imprimant à leurs œuvres un caractère propre de majesté et de grâce, opérant toutefois sous l'influence de conditions nécessaires, tendant fatalement et inexorablemeut vers une fin qui nous surpasse, de manière pourtant que cette chaîne de finalité mystérieuse dont nous ne pouvons démontrer scientifiquement ni l'origine, ni le terme, nous apparaisse comme un fil conducteur, à l'aide duquel l'ordre s'introduit dans les faits observés et qui nous met sur la trace des faits à rechercher. L'idée de Nature, ainsi éclaircie en tant qu'elle peut l'être, n'est que la concentration de toutes les lueurs que l'observation et la raison nous donnent sur l'ensemble des phénomènes de la vie, sur le

Aussi, dès que nous croyons apercevoir de l'ordre dans une œuvre, nous avons le sentiment que nous avons affaire à une cause intelligente. N'est-ce pas l'ordre qui nous guide dans les jugements que nous portons sur l'intelligence de nos semblables ?

Le principe général qui sert à démontrer, en théodicée, que l'ordre de l'univers est l'œuvre d'une Cause première éminemment sage est ainsi formulé par Bossuet :

« Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse : par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait.

» S'il faut de l'art pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir.

» Aussi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons » [1]).

Nous réservons pour la théodicée la preuve *ex professo*, que les œuvres de la nature n'ont pas en elles-mêmes la raison *dernière* de leur finalité intrinsèque et de l'ordre qu'elles réalisent [2]).

système des êtres vivants ». Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire,* t. I, p. 498.

« Écoutons aussi saint Augustin : « Interrogez le monde, écrit-il, contemplez la beauté du ciel, l'éclat et la disposition des étoiles, le soleil qui éclaire le jour, la lune qui console la nuit ; interrogez la terre, fertile en herbes et en arbres, qui est couverte d'animaux, et dont l'homme fait le plus bel ornement ; interrogez la mer, combien nombreux et variés sont les êtres qui nagent dans son sein ! Interrogez les airs, qu'animent tant d'oiseaux : interrogez tout ce qui est et voyez si tous les êtres ne vous répondent pas à leur façon : C'est Dieu qui nous a faits. D'illustres philosophes ont ainsi interrogé l'univers, et à l'œuvre ils ont reconnu l'artisan ». *Sermones ad populum,* Sermo CXLI, c. II.

[1]) *Conn. de Dieu et de soi-même,* ch. IV, § 1.

[2]) Il nous suffira de résumer ici, d'après saint Thomas, l'argumentation que nous devrons développer en théodicée : « Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries,

263. La théorie mécaniciste du hasard et le calcul des probabilités. — A l'effet de montrer l'insuffisance de la théorie du hasard, pour rendre compte de l'ordre de la nature, nous recourrons, dit le Père Carbonnelle, aux théorèmes et aux raisonnements, non pas simplement probables, mais absolument certains du calcul des probabilités. Cet argument en faveur des causes intentionnelles sera la confirmation du précédent.

Dans son célèbre ouvrage intitulé : *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile*, Poisson écrit :

« Lorsqu'un très grand nombre d'événements sont possibles, et qu'ils ont tous, *a priori*, des probabilités égales, et extrêmement faibles, on fait voir que l'arrivée d'un de ces événements, parmi ceux qui présentent quelque chose de *remarquable*, doit être attribuée très probablement à une cause particulière C, autre que le hasard, et analogue, par exemple, à la volonté humaine. Si les événements remarquables étaient, avant l'observation, beaucoup plus probables que les autres, la probabilité d'une cause C est beaucoup plus affaiblie, et elle peut l'être assez pour qu'il soit inutile d'y avoir aucun égard.

» La probabilité d'une intervention intelligente et intentionnelle est particulièrement facile à calculer avec exactitude lorsqu'il s'agit d'un événement *remarquable* qui consiste dans un arrangement particulier de divers objets.

» Supposons, par exemple, qu'il y ait sur une table vingt-six cartes marquées chacune d'une des vingt-six lettres de l'alphabet. Trois de ces cartes sont rangées à part et forment le mot *oui*. Vous soupçonnez immédiatement que cet arrangement est intentionnel, c'est-à-dire que la personne à vous inconnue qui a juxtaposé ces trois lettres savait lire et a voulu représenter ce mot. Cependant il vous sera aussi possible d'en douter, et vous reconnaîtrez qu'elle peut très bien avoir réuni les cartes au hasard, parce que, après tout, il n'y a que six arrangements possibles de ces trois lettres.

nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant ; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur ; et hoc dicimus Deum ». S. Thomas, *I Cont. Gent.*, c. XIII.

Le calcul est ici d'accord avec le sens commun ; car on trouve que la probabilité d'un arrangement intentionnel est dans ce cas de 6/7 ; c'est-à-dire que l'on peut parier six contre un pour l'affirmative : et, par suite, il y a une chance sur sept pour la négative.

» Mais au lieu de trois lettres rangées à part, supposons que vous en trouviez dix formant le mot *absolument*. Ici, vous n'hésiterez plus et vous affirmerez, sans crainte d'erreur, que l'auteur de cette juxtaposition savait lire et a voulu former le mot français que vous lisez. Tout en reconnaissant que le contraire est théoriquement possible, vous ne le regarderez pas comme pratiquement réalisable. Et, en effet, dans ce cas le calcul montre qu'il y a 3.628.800 à parier contre un en faveur de votre conclusion ; du moins, en supposant que les mêmes dix lettres ne peuvent pas, en se combinant autrement, former des mots significatifs. La chance de vous tromper est égale à celle que l'on aurait d'extraire une boule noire en plongeant une fois au hasard dans un vase énorme où elle se trouverait seule de son espèce, avec 3.628.800 boules blanches. On voit qu'il a suffi d'augmenter un peu le nombre de lettres qui forment l'arrangement remarquable, pour passer d'une probabilité ordinaire à une certitude pratique ».

« Donnons un troisième exemple, considéré par Poisson et où cette influence du nombre de lettres devient encore plus frappante. Les 26 lettres se trouvent juxtaposées sur la table, précisément dans l'ordre alphabétique. Dans ce cas encore et *a fortiori*, vous n'aurez pas le moindre doute sur l'intention de la personne qui les a ainsi rangées.

» Cependant, dit Poisson, cet arrangement n'est pas en lui-même plus improbable que tout autre qui ne nous présenterait rien de remarquable et que, pour cette raison, nous n'hésiterions pas à attribuer au seul hasard. Si ces 26 lettres devaient être tirées *successivement* et au hasard d'une urne où elles seraient renfermées, il y aurait la même chance qu'elles arriveraient dans l'ordre naturel, ou dans un ordre déterminé d'avance comme celui-ci *b*, *p*, *w*,... *q*, *a*, *t*, que je choisis arbitrairement ; cette chance serait aussi petite, mais pas moindre, pour le premier arrangement que pour le second ».

« Je ne sais si le lecteur se figurera aisément la petitesse de cette chance, en apprenant que la fraction qui la mesure est inférieure à l'unité divisée par (4×10^{26}), c'est-à-dire par 4 suivi de 26 zéros. Mais pour calculer exactement la chance que l'on a de se tromper en affirmant dans le cas présent une intervention intelligente et volontaire, il faudrait connaître le nombre, relativement fort petit, des arrangements qu'on peut appeler remarquables parmi le nombre immense des arrangements possibles avec nos 26 lettres. Ces arrangements remarquables seront, comme dit Poisson, « ceux où ces

» lettres se trouvent disposées, soit dans l'ordre alphabétique, ou » bien ceux où elles formeront une phrase de la langue française, » ou d'une autre langue ». On comprend que nous ne perdions pas notre temps (il faudrait plutôt dire notre éternité) à chercher le nombre exact de ces cas exceptionnels ; mais comme, en augmentant, ce nombre tend à diminuer la grande probabilité que nous cherchons, nous ferons libéralement les choses et nous admettrons qu'il se trouve compris entre six et sept cents. Malgré cette exagération, la probabilité de ne pas se tromper en affirmant que, dans ce cas, l'ordre alphabétique a été produit intentionnellement, ne diffère de l'unité (qui représente la certitude absolue) que d'une imperceptible fraction, dont le numérateur est 1 et le dénominateur 620 sextillions. On ne se figure pas aisément de pareils nombres ; mais imaginons un sable dont le grain aurait pour diamètre moyen un quart de millimètre, de sorte qu'un centimètre cube renferme 64.000 de ces grains, et supposons que l'Europe tout entière avec ses 9.808.300 kilomètres carrés, soit couverte d'une couche de sable ayant un mètre de hauteur. Dans cette masse énorme de silice, on nous dit qu'il y a un grain unique en carbone pur ; mais sans nous dire qu'il est en Russie, en Suède, en Angleterre, en Espagne, en Turquie ou ailleurs, et l'on propose d'extraire ce tout petit diamant du premier coup, en choisissant dans le tas. Si nous espérions réussir, nous serions tout juste aussi raisonnables qu'en craignant d'affirmer que l'arrangement alphabétique des 26 lettres est intentionnel ; car, le calcul le montre, la probabilité du succès dans un cas est exactement égale à la chance d'erreur dans l'autre »[1]).

Or, qu'est-ce qu'un arrangement de vingt-six lettres, en comparaison de la multitude presque infinie des chefs-d'œuvre qui abondent dans la création ?

Il reste à éclaircir deux notions, qui se rattachent à celle d'ordre : l'accomplissement de l'ordre et sa manifestation ; la perfection et le beau.

§ 2

LA PERFECTION, ACCOMPLISSEMENT DE L'ORDRE

264. La perfection. — La perfection naturelle des êtres. — *Parfait* se dit en latin *perfectum*, en grec τέλειον.

[1]) Carbonnelle, *Les confins de la science et de la philos.*, t. II, c. IX.

Selon l'étymologie du mot latin, *parfait* veut dire *complètement fait* ou *achevé.*

D'après cela, un être est *parfait*, lorsqu'il possède tout ce qui lui convient.

La *perfection* désigne, sous forme abstraite, tout ce qui convient à un être.

Or, qu'est-ce qui convient à un être? Ce que réclame la réalisation de sa destinée. Être parfait, c'est donc, selon l'étymologie du mot grec (τέλειον, τέλος), être en possession de sa fin ou du moins en mesure de réaliser sa fin. L'être parfait, dit admirablement Aristote, est celui qui a atteint sa fin : « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος » [1]).

Tout être de ce monde a une fin à réaliser.

Cette fin mesure la dose de réalité que l'être réclame, donc aussi la perfection qui lui revient.

Ce qui revient ainsi à un être, ce qu'il exige pour pouvoir réaliser sa fin, pour prendre sa place et jouer son rôle dans la création, la philosophie l'appelle la perfection *naturelle* d'un être.

Les êtres sont *imparfaits* dans la mesure où ils s'éloignent de leur perfection naturelle. L'enfant aveugle-né est *imparfait;* il a, dit-on, un « défaut naturel ».

Toutefois, l'enfant qui vient de naître, sans aucun défaut naturel ne possède que sa perfection *essentielle*, *constitutive*, celle que saint Thomas appelle la *première:* elle rend le sujet *capable* de remplir sa destinée; lorsqu'il aura mis pleinement en valeur *toutes* ses aptitudes naturelles, il possédera sa perfection *finale*, celle que saint Thomas appelle la perfection *seconde* du sujet.

L'enfant, l'adulte lui-même, ne sont donc *parfaits* dans la vie présente, que dans un sens relatif : ils possèdent ce qui est *essentiel* à la nature humaine; ils demeurent *imparfaits*

[1]) *Met.*, IV, 24.

en ce sens, qu'ils ne possèdent pas toute la perfection dont leur nature est susceptible. Il y a donc chez eux de la *perfection* et un *manque de perfection*, leur perfection est *relative.*

Il en est ainsi de tout être créé qui n'est pas en possession de sa fin.

Seul l'être arrivé au terme de sa destinée, en possession de sa fin, a sa perfection *naturelle* complète, *absolue :* « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος ».

265. La perfection absolue. — Nous disons donc que la perfection *naturelle* d'un être qui a atteint sa fin est absolue.

Néanmoins, cette perfection *absolue* d'un être en possession de sa fin, redevient toute *relative*, lorsque l'être est comparé à des êtres supérieurs ou à l'Être suprême.

Nous sommes alors en présence d'un nouveau terme de comparaison, la perfection est envisagée à un nouveau point de vue.

La réalité ou la perfection peut, en effet, être considérée, non par rapport à telle ou telle nature déterminée, mais en elle-même, intrinsèquement, à part de tout sujet capable de la recevoir.

A ce point de vue abstrait, la perfection nous apparaît comme *illimitée*, *infinie.*

Chaque perfection, envisagée à l'exclusion des limites dont elle est affectée dans les êtres contingents, devient une perfection infinie dans une direction donnée, « in tali linea entis ».

Réunies en un seul concept synthétique, toutes ces perfections, à l'exclusion des imperfections dont elles sont inévitablement entachés dans les sujets créés, fournissent les éléments du concept transcendant de l'*être absolument parfait.*

Par rapport à cet être suprême, absolument parfait, tout être contingent est imparfait.

L'être parfait devient alors synonyme d'infini ; par contre, les êtres imparfaits sont tous les êtres finis.

L'imperfection que nous opposons, chez un être déterminé, à sa perfection naturelle, est une *privation ;* l'imperfection que nous opposons à la perfection absolue est une *négation*, la négation d'une perfection plus haute, réalisable dans un autre être ou réalisée dans l'Être suprême.

266. Les perfections. — Nous n'embrassons pas, d'un seul regard, la perfection totale des êtres. Nous recourons à plusieurs représentations abstraites, dont chacune saisit une partie seulement de la perfection totale ; à ces représentations partielles répondent autant de *raisons formelles* des choses.

Certaines raisons ou perfections ainsi conçues renferment formellement une imperfection ; telle, par exemple, la perfection distinctive de l'homme, son pouvoir de *raisonner.* De pareilles perfections sont dites *mixtes.* Elles sont, en effet, formellement mélangées d'imperfection.

D'autres perfections sont conçues de façon à ne pas impliquer formellement une imperfection, mais aussi sans l'exclure. Le concept général de *vie*, par exemple, n'implique pas nécessairement les imperfections essentielles à la vie végétative, mais aussi ne les exclut pas. Ces perfections, qui font abstraction de la présence ou de l'absence d'imperfections, s'appellent perfections *simples.*

On les appelle *absolument simples*, *absolument pures*, « perfectiones simpliciter simplices », lorsque leur concept exclut formellement toute imperfection. Telle la vie envisagée comme une pensée substantielle.

Nous réunissons en un concept unique toutes les perfections absolument simples et nous nous élevons ainsi à l'idée d'un Être transcendant qui renferme, d'une manière suréminente, en une perfection unique, la réalité de toutes les perfections absolument simples. Cet Être, la philosophie l'appelle Dieu (**75**).

Dans les pages précédentes, on a analysé l'ordre et la perfection qui en est l'accomplissement.

La manifestation de la perfection et de l'ordre aux facultés perceptives fait naître le sentiment du beau.

§ 3

LE BEAU, EXPRESSION DE L'ORDRE ET DE LA PERFECTION

267. Ordre à suivre dans ce paragraphe. — Nous ne commencerons pas cette étude par une définition métaphysique du beau. Les définitions proposées par les philosophes et par les critiques d'art sont, en effet, si nombreuses et si peu concordantes, que nous ne pourrions faire entre elles un choix sans éveiller de légitimes défiances.

Nous partirons de l'observation et nous demanderons : Quand l'homme, placé en présence de la nature ou d'une œuvre d'art, dit-il spontanément : *Cela est beau ?* Quand, dans les mêmes conditions, dit-il : *Cela n'est pas beau ?* Quand dit-il : *Ceci est plus beau que cela, ceci est de toute beauté ?*

Nous appliquerons ainsi aux faits d'ordre esthétique les méthodes inductives, de concordance, de différence, des variations concomitantes, à l'effet de discerner quels sont pour la conscience les caractères distinctifs du beau.

Si nous parvenons à en saisir un ou plusieurs, nous les soumettrons ensuite à l'analyse métaphysique.

268. Analyse du sentiment esthétique [1]. — Dans toutes les langues civilisées, il y a un mot spécial pour traduire l'idée du beau : en grec, καλόν, en latin *pulchrum ; beau*, en français ; *schön* ou un mot similaire dans les langues germaniques. Cependant, les appréciations sur le beau sont la plupart du temps, sinon toujours, si personnelles, fluctuantes,

[1]) Baumgarten, philosophe allemand du XVIIIe siècle (1714-1762), a le premier donné ce nom *Aesthetica* à la philosophie du beau.

qu'il y a lieu de se demander s'il existe des choses de la nature ou des objets d'art que tout le monde trouve beaux sous le même aspect. Quand donc et dans quelles conditions dit-on d'une chose qu'elle est belle?

Partons de quelques exemples.

Voici une fiction poétique, un drame, une tragédie : les dernières paroles de Roland à Durandal, le *Cid* de Corneille, *Macbeth* de Shakespeare : qui a lu ces pages sans se sentir remué ? Oui, cela est émouvant, puissant, *cela est beau.* Représentez-vous les monuments de l'acropole d'Athènes, les cathédrales de Cantorbéry ou d'Amiens; les fresques de Fra Angelico dans les cellules du couvent de Saint-Marc; l'*Agneau pascal* des frères Van Eyck; la *Leçon d'anatomie* de Rembrandt; tel paysage de Ruysdael, tel portrait d'Holbein, une symphonie de Beethoven, la *Passion* de Bach : *comme ces œuvres sont belles!* Comme elles charment! Plus on les regarde ou les écoute, plus on est avide de les regarder ou de les entendre encore. Une certaine éducation est indispensable, sans doute, pour apprécier ces merveilles; mais quelles jouissances élevées elles procurent à ceux qui savent les comprendre!

Aux premiers feux d'un soleil d'été, des vallons et des collines se déroulent en un large horizon; les moissons jaunies alternent avec des bouquets de sapinières, avec des allées de chênes et de hêtres touffus; au loin, se détache, sur le fond bleu du ciel, le clocher du village; dans la plaine, les épis tombent sous la faux du moissonneur; les jeunes poulains gambadent dans les prairies; les alouettes chantent et montent, montent toujours plus haut dans les airs : fatigué de la vie agitée et du bruit assourdissant de la grande ville, vous vous arrêtez devant ce spectacle reposant de la vie champêtre, vous le contemplez, vous l'admirez : *tout cela est beau!*

A ces beautés de la nature et de l'art, opposons des œuvres

ou des scènes vulgaires que spontanément on appelle « *insignifiantes* » ou « *laides* ».

Songeons, par exemple, à un de ces villages charbonniers, aux maisons basses et enfumées, où s'entassent les familles des mineurs, figures terreuses, dos prématurément voûtés par le travail, corps déformés par l'hérédité alcoolique. Comparons à l'image riante de ces jeunes poulains qui s'ébattaient dans la plaine, l'aspect lamentable des chevaux de fiacre efflanqués qui se traînent sur le pavé brûlant des villes.

Aux chefs-d'œuvre de l'art, comparez le travail inhabile d'un homme de métier, les essais d'un collégien ou d'un apprenti d'Académie : ces choses banales ou laides nous laissent indifférents, si même nous ne nous en détournons pas avec déplaisir, parfois avec dégoût.

D'où une *première conclusion :*

Le beau fait plaisir ; ce qui est banal, vulgaire, mesquin, laisse indifférent ; le laid déplaît [1]).

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas le *bien* qui fait plaisir? On le définit : Ce qui est objet de désir, ce dont la possession fait jouir, « bonum est quod omnia appetunt ». Le bien et le beau sont-ils donc identiques ?

Non, tout ce qui est bon n'est pas beau. Tout plaisir n'est pas esthétique.

Il est agréable de humer le parfum des bois, de respirer à pleins poumons l'air des montagnes, de se reposer des fatigues d'une ascension pénible ; le gourmet savoure un fin

[1]) Le premier esthéticien de langue française, Crousaz, a très bien rendu cette action du beau sur le sentiment : « Tous ceux, dit-il, qui se piquant de ne pas parler simplement par coutume, voudront descendre en eux-mêmes et faire attention à ce qui se passe chez eux, à ce qu'ils sentent et à la manière dont ils pensent, lorsqu'ils disent : *cela est beau,* s'apercevont qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet avec des sentiments agréables, ou avec des idées d'approbation et tomberont d'accord que dire : *cela est beau,* c'est dire : j'aperçois quelque chose que j'approuve, ou quelque chose qui me fait plaisir ». *Traité du beau,* p. 7, cité par Lechalas, *Études esthétiques,* p. 12.

dîner, le digère avec satisfaction ; le débauché s'enivre de volupté : ces jouissances n'ont rien de commun avec l'esthétique.

La mère aime son enfant ; fût-il disgracié de la nature, elle l'aime, peut-être l'en aime-t-elle davantage.

Ainsi, le beau est cause de plaisir ; mais, tout ce qui est cause de plaisir n'est pas beau. Ce qui est beau est bon, — le bien étant, par définition, ce qui fait plaisir —, mais tout ce qui est bon n'est pas beau.

En quoi le plaisir esthétique diffère-t-il alors du plaisir en général ?

En quoi le bien diffère-t-il du beau ?

Le plaisir esthétique a sa source dans une *connaissance :* il se produit dans l'âme au spectacle de choses observées, écoutées, imaginées, comprises, contemplées, suivant ce mot de saint Thomas d'Aquin : « Pulchra dicuntur quæ *visa* placent » [1]).

Il y a plaisir, sans doute, à avoir une chose à soi : le plaisir du propriétaire qui agrandit ses domaines.

Mais le passant ne se plaît-il pas souvent à contempler les domaines d'autrui ?

[1]) *Summ. Theol.,* 1ª, q. 5, art. 4, ad 1. Dans cette définition *a posteriori* du beau, le verbe *videre* ne signifie pas seulement voir par les yeux du corps, mais *percevoir* par les facultés cognitives, en général. Ailleurs, en effet (1ª 2æ, q. 27, a. 1, ad 3), saint Thomas traduit sa pensée en ces termes : « Ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu *cognitione* quïetetur appetitus..., ita quod pulchrum dicatur id, cujus ipsa *apprehensio* placet ».

Au surplus, le saint Docteur justifie cette synonymie : « De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine *visionis,* quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus ; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum .usum loquentium, ad omnem *cognitionem aliorum sensuum ;* dicimus enim : Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum et ulterius etiam et *cognitionem intellectus* secundum illud Math. 5, 8 : Beati mundo corde quoniam Deum videbunt ». 1ª, q. 67, art. 1, c.

Il y a plaisir à posséder des œuvres d'art : le plaisir du collectionneur ; mais il y a une jouissance plus délicate à les contempler sans chercher à les avoir pour soi.

Le plaisir esthétique a donc sa source dans la *perception d'un sujet.*

Mais encore, toute connaissance produit-elle dans l'âme un plaisir esthétique ?

Identifie-t-on le vrai, objet de connaissance, avec le beau, objet de contemplation esthétique ; l'art et la science ?

Non, la connaissance n'est pas toujours une source de jouissance esthétique. Il n'y a aucune jouissance à apprendre, par exemple, les temps primitifs des verbes irréguliers.

Aussi n'est-ce là qu'un exercice de mémoire. Pour goûter un plaisir esthétique, il faut *agir*, exercer ses facultés *perceptives.*

C'est trop peu dire. Des rapports très simples, qui n'exigent pas au moins une certaine intensité d'action — telle cette vérité élémentaire : deux et deux font quatre — ne procurent que peu ou point de plaisir, ils mettent à peine en éveil l'intelligence.

Mais à mesure que les rapports se multiplient, se diversifient, — pourvu que le sujet auquel ils s'adressent soit capable de les *comprendre* sans trop d'effort, — le plaisir grandit.

Le plaisir esthétique demande donc que le sujet soit *actif* dans la perception du beau, déploie une certaine énergie à comprendre les rapports que l'œuvre belle réalise.

Une démonstration bien conduite, nette, frappante d'un théorème de géométrie est « élégante ».

Les tragédies classiques, les chefs-d'œuvre de la peinture, les grandes symphonies musicales, les plans de bataille du génie militaire, les découvertes merveilleuses de la mécanique moderne sont pour l'initié des sources inépuisables de jouissance esthétique.

Devant les mêmes merveilles le profane reste indifférent ou stupide.

Le premier *comprend l'œuvre* qu'il considère ; le second *ne la comprend pas.*

D'où une *seconde conclusion :*

Le plaisir esthétique a sa source dans la perception active des rapports qu'une œuvre réalise.

Quels sont ces rapports ? Ceux qui nous font comprendre la perfection de l'œuvre.

Des dispositions naturelles ou acquises, une éducation littéraire, artistique, scientifique permettent à ceux que l'on appelle les « initiés », les « connaisseurs », les hommes « compétents », de se faire une *idée* de ce que devrait être, pour être parfaite, l'œuvre qu'ils contemplent.

Le mathématicien connaît les conditions d'une bonne démonstration : celle qui, par sa netteté d'exposition et par sa rigueur logique subjugue l'esprit, ils la disent « belle », « élégante », « superbe ».

Le littérateur connaît les conditions essentielles d'un drame : la puissance, l'action, la constance des caractères ; le « connaisseur » a une idée des qualités qui font le mérite d'un tableau, la valeur d'une composition musicale : la chaleur, le mouvement, l'harmonie ; les initiés au génie militaire ou aux ressources de la mécanique admirent les mouvements compliqués d'une bataille, le jeu habile des rouages d'une machine, ils assistent en esprit à la genèse de l'œuvre, ont conscience des difficultés qu'elle offre, apprécient le talent qui a su en triompher.

Au contraire, les esprits étrangers aux sciences, aux lettres, aux arts, ne se rendent pas compte de ce qu'il faut pour réaliser une œuvre ; ils sont incapables de comparer le résultat atteint au but poursuivi ; ils ne voient pas le parti que l'artiste a tiré des matériaux dont il disposait, en uu mot, ils *ne comprennent pas* le chef-d'œuvre.

Les premiers connaissent les jouissances esthétiques, les seconds les ignorent.

D'où cette *troisième conclusion :*

La perception, source du plaisir esthétique, consiste à comprendre la valeur relative des éléments et des actions qui font la perfection d'une œuvre; elle suppose donc une comparaison entre l'œuvre et l'idéal qui devait présider à sa réalisation.

Aussi faut-il, pour admirer une œuvre, savoir ce que l'artiste a voulu exprimer ; faute de *comparer* l'œuvre avec l'idée qui l'a inspirée, on ne mesurerait pas son degré de perfection.

Non pas que l'auteur doive, par avance, dérouler tout le plan de son œuvre. Un roman dont on saurait, dès le début, l'intrigue et le dénouement serait sans intérêt. Parce que le lecteur doit être *actif* dans sa perception du beau, il faut lui en dire assez pour l'aider à comprendre, ne pas lui en dire trop afin de ne point supprimer tout effort personnel de perception. Il y a là une juste mesure à garder : ceux-là la gardent qui ont le « *sens esthétique* ». Ceux-là l'apprécient qui ont le « *goût du beau* ».

Aussi, toutes choses égales d'ailleurs, le meilleur juge d'une œuvre est celui qui l'a composée.

Nul mieux que lui ne sait ce qu'il a voulu, comment il a compris son dessein.

Le véritable artiste jouit plus de *son* œuvre que de l'admiration qu'elle peut inspirer aux autres : On s'explique qu'il soit tenté de traiter de « philistins » ceux qui, incapables de se placer à son point de vue, jugent l'œuvre autrement que lui.

De ces trois conclusions découle aussi un *corollaire :* Bien que le sentiment esthétique ne soit pas capricieux, il dépend néanmoins de conditions subjectives.

Il n'est pas absolument capricieux : car la perfection d'une

œuvre est *objective.* Les diverses façons de concevoir une œuvre et de l'exécuter ne sont pas indifférentes : parmi elles, un esprit judicieux fera un choix que les juges compétents devront ratifier, un artiste habile saura tirer parti de ses moyens d'action, pour réaliser une œuvre qui réponde à cette conception.

Néanmoins, le sentiment esthétique est, pour une part, *dépendant de conditions subjectives :* Il y a plus d'une façon et de concevoir et d'exécuter une œuvre ; chaque artiste a la sienne, d'après laquelle il demande qu'on le juge.

Tout homme, d'ailleurs, a sa façon d'imaginer ce que doit être une personne pour être une belle personne, une ville ou un paysage pour être une belle ville ou un beau paysage ; quiconque a reçu une certaine éducation littéraire ou artistique s'est formé une idée personnelle de ce qui, dans les différents genres, forme un chef-d'œuvre. Chacun juge, en conséquence, qu'une œuvre est belle lorsqu'elle répond à cet idéal. Celle qui n'y répond pas n'est pas belle ; celle qui y est contraire est laide.

En résumé, le *jugement esthétique* est en partie subjectif, parce qu'il repose sur une comparaison entre une œuvre et l'idée personnelle que chacun se fait de sa perfection idéale et de sa réalisation.

Néanmoins, le jugement esthétique est réformable, car on peut discuter et contrôler ce que valent la conception de la perfection essentielle à une œuvre et sa réalisation.

On aperçoit mieux maintenant où gît la différence entre le vrai et le beau, entre la science et l'art.

Le vrai est le réel. Le beau est une œuvre.

Le savant observe *ce qui est ;* l'artiste conçoit *ce qui doit se faire*, l'amateur d'art contemple *ce qui s'est fait.*

La loi de la gravitation universelle est vraie : elle exprime des rapports qui sont de fait réalisés dans la nature. Elle est

belle : elle fait resplendir la sagesse et la puissance de Celui qui au moyen de rapports si simples, a su réaliser l'œuvre grandiose de l'harmonie des mondes.

Tant que Newton étudie en elles-mêmes les conditions d'attraction des corps, il fait œuvre de science. Lorsqu'il les compare au plan dont elles sont l'expression, il contemple la beauté de l'œuvre divine et l'admire en disant : « Cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un Être intelligent et tout-puissant ».

269. Le beau s'adresse d'abord aux facultés perceptives, médiatement aux facultés émotives. — On a pu comprendre par l'analyse qui précède que le beau intéresse à la fois les facultés *perceptives* et *émotives.*

Il fait l'objet des facultés *émotives* [1]), puisqu'il est ce dont la connaissance fait plaisir.

Il fait l'objet des facultés *perceptives*, puisque le sentiment esthétique a sa source dans une connaissance.

On exprime cette correspondance adéquate du beau avec l'âme entière, en disant qu'il « *charme* », qu'il « *ravit* » [2]). Cependant, le beau s'adresse *directement* aux facultés per-

[1]) On a montré en *Psychologie* (**219**) que ces facultés s'identifient avec les puissances appétitives ou volitives

[2]) Écoutons saint Thomas d'Aquin : « Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt ; nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt ; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidam motus ad rem ; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam ; pulchra enim dicuntur quæ visa placent : unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus ; nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva ; et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis ». *Summ. Theol.*, 1a, q. 5, a. 4, ad 2.

« Dicendum, écrit-il ailleurs, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus ; sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et

ceptives. Avec saint Thomas d'Aquin, on peut le définir, *a posteriori*, en partant de ses effets : Ce dont la *contemplation fait plaisir.* « *pulchrum dicitur id, cujus apprehensio placet* », « *pulchra dicuntur quæ visa placent* ».

Quelles sont les facultés qui perçoivent le beau ? Est-ce l'intelligence seule ? Ou sont-ce toutes les facultés cognitives ?

270. Les facultés perceptives du beau. — D'après les conclusions de la Psychologie, pas une notion n'arrive à l'intelligence par une autre voie que les sens. La notion du beau a donc, comme les autres, une origine sensible.

Les sens perçoivent des *choses belles*, le sujet en éprouve une sensation agréable : l'intelligence abstrait des choses belles *ce qui fait leur beauté*, la *ratio pulchri*, la *notion du beau*, l'âme éprouve ensuite le *sentiment* du beau.

Tous les sens contribuent, à des degrés différents, à la perception du beau. Cette perception a pour objet immédiat des rapports ; or les sens sont capables de percevoir des rapports concrets : l'œil perçoit des effets de lumière, l'harmonie des couleurs ; l'oreille, la gamme des sons. Au surplus, l'œuvre belle réalise la perfection de l'idéal sur lequel elle a été modelée ; or, il n'est pas un sens qui n'aide à apprécier cette perfection ; tous donc ont un rôle esthétique.

N'est-il pas vrai que, en présence d'un grand et beau spec-

illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos ; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis ; non enim dicimus pulchros sapores, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus apprehensio placet ». 1^a $2_{æ}$, q. 27, a. 1, ad 3.

Saint François de Sales, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, liv. I, ch. 7, se fait l'écho des enseignements de saint Thomas, lorsqu'il dit : « La beauté et la bonté, bien qu'elles aient quelque convenance, ne sont pas néanmoins une même chose : car le bien est ce qui plaît à l'entendement et à la connaissance ; ou, pour le dire autrement, *le bon est ce dont la jouissance nous délecte, le beau ce dont la connaissance nous agrée* ».

tacle de la nature — tel ce panorama de campagne esquissé plus haut — l'âme aspire la réalité par tous les sens? Les moissons jaunissantes et les bosquets verdoyants ; le chant des alouettes; les parfums des fleurs ; la fraîcheur de la rosée et de la brise matinale ; les rêveries de l'imagination : tout contribue à la fois à donner à l'âme l'idée des beautés sereines de la vie champêtre.

Saint Augustin, après s'être plaint, dans ses *Confessions*, d'avoir trop tard connu et aimé la beauté divine, ajoute : « Vous m'avez appelé d'une voix si forte, qu'elle a déchiré ma surdité. Vous avez brillé comme un éclair, et vous avez dissipé les ténèbres qui m'aveuglaient. Vous avez fait venir jusqu'à moi vos parfums, et je les ai respirés, et je soupire après vous. Vous m'avez fait goûter vos ineffables douceurs, et elles m'ont donné pour vous une faim et une soif qui me dévorent. Enfin vous avez touché mon cœur et il s'est embrasé pour cette paix solide et véritable que l'on ne trouve qu'en vous »[1].

Toutefois, comme le sentiment du beau a sa source dans une connaissance, plus le sens contribue à la connaissance, plus il est en relation étroite avec le plaisir esthétique. Or, indubitablement, la connaissance nous vient surtout par les sens de la vue et de l'ouïe. Saint Thomas a donc raison d'écrire : Les sens les plus intéressés dans la perception du beau sont ceux de la vue et de l'ouïe, parce qu'ils contribuent le plus puissamment à la connaissance intellectuelle. Aussi nous est-il familier de parler de *belles couleurs*, et de *beaux sons*, tandis que nous ne parlons ni de *belles saveurs*, ni de *beaux parfums*, ni de *beaux contacts* [2]).

[1]) « *Vocasti*, et clamasti, et rupisti *surditatem* meam. *Coruscasti*, splenduisti, et fugasti cæcitatem meam. *Fragrasti*, et duxi spiritum, et anhelo tibi. *Gustavi*, et esurio et sitio *Tetigisti* me, et exarsi in pacem tuam ». *Confess.*, lib. 10, c. 27.

[2]) « Illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis ; non enim dicimus pulchros sapores aut odores ». *Summ. Theol.*, 1ª 2æ, q. 27, art. 1, ad 3.

Néanmoins, l'intelligence est seule capable de voir comment les parties d'une œuvre concourent à la perfection totale : seule elle est capable de concevoir un idéal et de lui comparer l'œuvre qu'il a inspirée. Seule, donc, elle *comprend* le *beau*, encore que les sens, mis au service de l'intelligence, contribuent à le lui faire comprendre. Somme toute, une œuvre d'art — la réalisation d'un idéal esthétique au moyen de procédés matériels — demande l'action synergique, harmonieuse des sens et de l'imagination sous la conduite de l'intelligence : de même, la compréhension de l'œuvre d'art est le fait de l'homme tout entier.

Ceux-là ravalent les jouissances esthétiques qui les réduisent à des états corporels [1]).

Revenons au sentiment esthétique, pour en préciser le fondement et les conditions subjectives.

[1]) Guyau, entre autres, n'a pas reculé devant ces théories dégradantes : « La vie humaine, écrit-il, est dominée par quatre grands besoins ou désirs, qui correspondent aux fonctions essentielles de l'être : respirer, se mouvoir, se nourrir, se reproduire. Nous croyons que ces diverses fonctions peuvent toutes revêtir un caractère esthétique... Respirer largement, sentir le sang se purifier au contact de l'air et tout le système distributeur reprendre activité et force, c'est là une jouissance presque enivrante, à laquelle il est difficille de refuser une valeur esthétique... La fonction de nutrition, si intimement liée à la précédente, n'est pas plus exclusive de l'émotion esthétique... De même, il est doux et esthétiquement agréable de manifester au dehors la vie intérieure. Bien avant la danse et les mouvements rythmés, la simple action de se mouvoir a pu fournir à l'homme des émotions d'un genre élevé... Si, des fonctions de nutrition et de locomotion nous passons à celles de reproduction, leur importance au point de vue esthétique nous paraîtra encore plus considérable ». Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pp. 20 à 22.

Guyau confond évidemment le beau et l'agréable, le sentiment et la sensation. Or, là-dessus, écrit Léon de Monge, « l'opinion des hommes, exprimée dans toutes les langues, est invariable. Un *bon* vin est bon ; il produit au palais une sensation *agréable :* sa couleur est *belle ;* elle *plaît* à l'œil. On ne dit pas que l'oiseau-mouche est *bon* à voir et la bécasse *belle* à manger.

» Le sentiment du beau et du laid se confond si peu avec la sensation

271. Objectivité et subjectivité du sentiment esthétique. — On pose souvent la question de savoir si la cause du plaisir esthétique est « objective » ou « subjective », en d'autres mots, si elle se trouve dans certains caractères *ontologiques* du beau, ou si elle réside dans les dispositions *psychologiques* de celui qui jouit du beau. « Il n'y a, écrit Tolstoï, que deux définitions possibles de la beauté : l'une objective, mystique, voyant la notion de la beauté dans celle du parfait ou de Dieu, définition fantaisiste et sans fondement réel, ajoute-t-il; l'autre, au contraire, très simple et très intelligible, mais toute subjective, et qui considére la beauté comme étant tout ce qui plaît » [1]).

On sait déjà que nous ne pouvons admettre cette alternative .

de plaisir ou de souffrance, qu'ils semblent se développer en raison inverse l'un de l'autre.

» Comme intensité de sensation nos sens viennent dans cet ordre : goût. odorat, ouïe, vue.

» Un goût est bon ou mauvais. Il y a des choses qui n'ont pas de goût ; il n'y en a pas dont le goût soit indifférent au palais. Il en est à peu près de même des odeurs. Mais il y a des bruits qui ne sont ni agréables ni désagréables. Quant à l'œil, il est incapable de nous donner une sensation de volupté proprement dite. Et pour aller jusqu'à la souffrance, il faut que l'excès de la sensation offense l'organe au point de troubler ses fonctions. L'*éblouissement* est une maladie de l'œil, une maladie qui peut être dangereuse.

» Or, — en dépit de Brillat-Savarin, — parler d'esthétique à propos d'un bon dîner, ou de la « haute dignité de l'art » à propos d'un excellent cuisinier, ce n'est qu'une plaisanterie. Aurai-je l'air plus sérieux, si je dis en parlant d'un coiffeur : « c'est un grand artiste : il a créé des odeurs qui ne s'arrêtent pas au nez, mais qui vous pénètrent jusqu'au fond de l'âme » ? Le gosier n'est pas le chemin du cœur, et le nez pas davantage. L'oreille, au contraire, nous donne des joies purement artistiques, et l'œil mieux encore, mais peut-être là-dessus les musiciens vont-ils me chercher querelle, et me dire : vous êtes orfèvre »... Léon de Monge, *Études morales et littéraires,* t. I, chap. XVIII, pp. 395 et 396. Cette citation appellerait cependant quelques réserves ; ce qui a été dit plus haut permet d'en préciser la signification et la portée.

[1]) *Qu'est-ce que l'art ?* chap. III, traduct. de Théodor de Wyzewa.

Nous savons par observation et par expérience [1]), à quelles conditions une chose nous fait plaisir.

Le plaisir a sa source dans un déploiement plus ou moins *intense* et *ordonné* de l'activité d'un sujet doué de sens intime et de conscience.

Que toutes les facultés de l'homme se déploient puissamment, de manière, cependant, que les inférieures n'enrayent point, par leur excès, le jeu normal des supérieures, le plaisir sera à son comble.

Le beau devra donc mettre en jeu puissamment et harmonieusement les diverses facultés du sujet.

La variabilité des dispositions subjectives explique les divergences des appréciations esthétiques, les variations du goût du beau, de la mode; et comme elle échappe au contrôle d'autrui, on comprend que l'on ait pu dire : Des goûts on ne dispute pas.

Mais tout, indifféremment, ne charme pas : tout n'est pas également capable de mettre en jeu, d'une manière intense et harmonieuse, les facultés actives du sujet : il y a donc des conditions *ontologiques* à la beauté.

Développons ces deux propositions.

272. Les raisons du caractère subjectif du jugement esthétique. Variabilité du sentiment esthétique. — Manifestement, les hommes ne se mettent pas d'accord sur le beau comme sur le vrai.

Sans doute, le vrai fait souvent l'objet de jugements contradictoires, mais alors les contradicteurs en appellent avec une égale confiance à un tribunal suprême du vrai; le beau, au contraire, fait l'objet de discussions sans fin et le plus souvent sans appel.

La science, une fois conquise, est transmise fidèlement d'une génération à l'autre; les styles, modes divers d'expres-

[1]) Cfr. *Psychologie,* 6e éd., 1904, n. 216.

sion du beau artistique, varient avec les siècles, les races, les peuples, les individus.

D'où vient cette différence ?

Il y a à cela plusieurs raisons.

D'abord, ce sujet vivant et personnel que nous sommes et qui est appelé à jouir du beau est à la fois sensible et intelligent.

Le beau n'arrive à l'intelligence et ne satisfait la volonté que par l'intermédiaire des sens [1]. Donc, pour répondre harmonieusement à la nature *humaine*, le beau doit être à la fois sensible et intelligible, atteindre l'œil, l'oreille, l'imagination aussi bien que l'intelligence ; émouvoir l'âme sensible aussi bien que la volonté rationnelle.

Pas de peinture, dit très bien M. Brunetière [2], qui ne doive être avant tout une joie pour les yeux ! pas de musique qui ne doive être une volupté pour l'oreille ! pas de poésie qui ne doive être une caresse !

Or, les sens s'affinent, ou plutôt ils s'aiguisent ; ils deviennent plus subtils et plus exigeants ; ils ont besoin — ainsi que l'ont scientifiquement établi les expériences de psychophysique — pour éprouver la même quantité de plaisir, d'une quantité d'excitation plus grande. « Un niveau constant de sensation esthétique ne saurait être maintenu qu'au moyen d'une quantité croissante d'excitation esthétique » [3].

[1] « Ce qui nous fait trouver une couleur belle, écrit Bossuet, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences, ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que le son nous touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit ». *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* chap. I, § 8.

[2] *L'art et la morale,* p. 29. Paris, Hetzel, 1898.

[3] Balfour, *The foundations of belief,* P. I, ch. II.

L'intervention des sens et des passions dans le plaisir esthétique est donc une première raison de son caractère subjectif.

Il y en a une seconde, fondamentale : La perception du beau demande que l'on compare une œuvre à l'idée qu'elle reproduit. Or, ainsi que nous le faisons observer ci-dessus, il y a diverses façons de concevoir la perfection d'une œuvre, diverses façons de l'exécuter : chaque artiste s'en forme une conception *personnelle* et juge, d'après elle, les œuvres qu'il apprécie.

Enfin, à côté du sentiment qui est l'effet direct de l'action du beau sur l'âme, il se produit toujours en elle une activité toute subjective dont le beau n'est que l'occasion. A côté de ce que l'œuvre d'art « exprime », il y a ce qu'elle « suggère ».

Voici un exemple : Un artiste dessine au trait un bras de femme uniformément blanc ; mais il met au poignet un bracelet ; aussitôt l'imagination ajoute à la figure le relief, tout le bras s'arrondit [1]).

Nous complétons par l'imagination le dessin que l'artiste nous met sous les yeux ; chaque spectateur supplée, *à sa manière*, ce qui manque aux sensations, pour en faire des perceptions complètes.

C'est sur ce pouvoir suggestif, naturel à l'œuvre d'art, que repose le procédé graphique de certains caricaturistes contemporains, de Forain, par exemple. Un simple coup d'œil sur les charges de ces artistes permet de se rendre compte, qu'ils n'y établissent jamais que les lignes essentielles ou fondamentales de leurs figures ; ils les dessinent sans contours ou sans ombres, n'accusant que les linéaments strictement caractéristiques de l'objet, laissant à l'imagination du spectateur le soin d'achever les silhouettes. En un mot, la

[1]) Lechalas, *Études esthétiques*, ch. IV, pp. 122 et suiv.

supériorité de leur talent graphique consiste dans leur habileté à *suggérer* les figures qu'ils représentent.

M. Walgrave a finement analysé les sources de l'émotion poétique : « Le grand poète, écrit-il, est celui qui sait se taire juste à temps. Il devine ce qui est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative. Le poète qui mérite ce nom, transforme donc ses lecteurs en poètes. Il ne faut d'ailleurs pas s'effaroucher devant la conséquence de cette loi : celui qui lit la poésie doit être poète lui-même. Il en est bien ainsi. Tous ceux qui goûtent la même lecture se l'assimilent en proportion de leur capacité poétique... Le meilleur lecteur d'une poésie, c'est celui qui l'a faite, car il sait le mieux ce qu'il veut, et il sait se remettre plus parfaitement dans l'activité imaginative qui a engendré son œuvre » [1]).

L'art oratoire repose, de même, en grande partie sur des influences *suggestives* soit de l'orateur, soit même de l'assemblée.

Dans une assemblée, l'émotion de chaque auditeur réagit sur le sentiment d'autrui.

« Il y a, observe M. Espinas, dans l'attitude de chacun je ne sais quoi de tendu, de tragique ; et l'ensemble de ces attitudes soudainement manifestées produira ce qu'on appelle dans les comptes rendus un mouvement *(sensation)*. Mais ce mouvement sera ressenti par tous à la fois ; car l'auditeur n'est pas moins préoccupé de l'auditoire que de l'orateur, et son imagination est soudainement envahie par le spectacle de ces trois cents personnes frappées d'émotion » [2]).

La subjectivité du sentiment esthétique est donc indéniable. Par elle s'expliquent les variations de la mode, les divergences et les contradictions du goût.

Un anneau au nez plaît aux Peaux-Rouges ; les Européennes aiment mieux les boucles d'oreille. Que de spécimens grotesques dans une exposition de chapeaux anciens, telle qu'on

[1]) *L'émotion poétique (Revue Néo-Scolastique,* 1902, pp. 327 et suiv.).
[2]) Espinas cité par Souriau, *La suggestion dans l'art.*

la voit étalée au Musée de Munich ! Cependant chacune de ces formes a eu ses jours de vogue.

L'Italie préfère à la simplicité de lignes et à l'ornementation purement architecturale de style gothique, le caractère pompeux et l'ornementation plastique des styles anciens et de la Renaissance. La France, la Belgique, l'Angleterre marquent une prédilection contraire.

Sous l'influence des idées de la Renaissance, les artistes couvrirent de badigeon les colonnes et les voûtes de ces majestueuses cathédrales que le XIXe siècle a rétablies dans leur nudité sévère.

Ces diverses dispositions subjectives personnelles tiennent, d'ailleurs, à une foule de causes plus ou moins prochaines ou éloignées, contingentes et variables, dont il est impossible de déterminer exactement la part d'influence, telles que l'âge, le sexe, le tempérament, le caractère, l'éducation, le milieu social, les idées courantes, etc.

Cependant, les appréciations esthétiques, même en ce qu'elles ont de subjectif, ne sont pas livrées à l'arbitraire individuel. De l'aveu de tout le monde, les sentiments esthétiques possèdent, grâce à certaines influences extrinsèques, une stabilité au moins relative. Taine a ramené ces influences à celles de la *race*, du *milieu*, du *moment* ; avec sagacité il a analysé — même beaucoup exagéré — leur rôle sur le développement des grandes écoles d'art, en particulier sur le caractère propre à la peinture flamande, à la peinture italienne, etc.

Mais il y a plus. Le sentiment esthétique est fondé sur la nature des choses et sur la nature invariable du sujet qui l'éprouve.

273. L'objectivité du sentiment esthétique. — Tout le monde est plus ou moins sensible au beau. Les hommes les moins civilisés n'y sont pas indifférents. On sait que même l'homme des cavernes essayait sur l'os ou sur la corne l'art du dessin, ou mieux de la gravure. De Quatrefages n'hésite

pas à dire que « les artistes de ces temps-là ne le cédaient que d'assez peu de chose à nos sculpteurs ornemanistes »[1]).

Il serait difficile, sans doute, de préciser quelles choses tout le monde trouve belles au même point de vue. Cependant, la nature humaine étant au fond la même chez tous, il est à présumer qu'il doit y avoir sur le beau certaines appréciations concordantes.

« Ainsi nulle intelligence bien faite ne sera indifférente à ce qui peut apporter quelque lumière pour la solution des grands problèmes relatifs à la destinée humaine ; nulle imagination ne demeurera insensible à la vive description de certaines scènes de la nature ou de certains grands événements historiques ; nul cœur qui ne comprenne, qui ne puisse éprouver les sentiments qui tiennent au fond même de la nature humaine. Ceux qui en seraient là apparaîtraient à juste titre à leurs semblables comme des hommes incomplets. Il y a donc un fonds commun, — et ce fonds est très considérable, — de jouissances de l'esprit et par conséquent de beautés naturelles et artistiques, qui est indépendant des circonstances dans lesquelles vivent ceux à qui elles s'adressent »[2]).

L'adage : « Des goûts et des couleurs on ne discute pas » n'est donc pas vrai absolument.

La Bruyère l'a très bien dit : « On dispute des goûts avec fondement »[3]).

Nous rechercherons tout à l'heure les éléments objectifs du beau.

[1]) De Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, p. 49.

[2]) De Smedt, *La théorie du Beau, selon les idées de saint Thomas d'Aquin*, p. 38.

[3]) « Il y a, dit La Bruyère, dans l'art un point de bonté et de perfection comme de bonté et de perfection dans la nature ; celui qui le sent et qui l'aime a le goût parfait ; celui qui ne le sent pas et qui aime en deçà ou au delà a le goût défectueux ; il y a donc un bon et un mauvais goût et l'on dispute des goûts avec fondement ».

Avant cela, deux questions incidentes se posent : Qu'est-ce que le *goût* esthétique ? Qu'entend-on par le *désintéressement* du sentiment esthétique ?

274. Le goût. — En matière d'esthétique, le goût est une disposition à raison de laquelle un sujet est particulièrement sensible au beau et en juge sainement.

Cette disposition est, en grande partie, naturelle ; les préceptes de l'art la perfectionnent, cependant, et la dirigent ; la pratique la développe et l'affermit.

275. Le sentiment du beau est-il désintéressé ? — Le goût, dit Kant, nous fait apprécier un objet d'après le sentiment agréable ou désagréable mais *désintéressé*, qu'il nous fait éprouver. L'objet qui répond à ce sentiment, on l'appelle *beau* » [1]).

« L'utile d'une époque, écrit H. Spencer, devient le beau à à une époque plus avancée : ils se développent en raison inverse l'un de l'autre » [2]).

[1]) *Kritik der Urtheilskraft,* 1. Th., 1. Abschn., 1. B., § 5.

[2]) H. Spencer, *Use and beauty.* Essays, I, XI. Schopenhauer a vivement opposé l'utile au beau en cette page émue : « Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous soustrait à l'infini torrent du vouloir, qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considérera d'une manière désintéressée, non subjective, purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs : nous aurons alors trouvé naturellement et d'un coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux...

« Il n'y a que la force intérieure d'une âme artiste pour produire de si grands effets, mais ce désintéressement de l'âme se trouve facilité et favorisé par les objets extérieurs qui s'offrent à nous, par l'exubérance de la belle nature qui nous invite et qui semble nous contraindre à la contempler. Une fois qu'elle s'est présentée à notre regard, elle ne manque jamais de nous arracher, ne fût-ce que pour un instant, à la subjectivité et à la servitude de la volonté ; elle nous ravit et nous transporte dans l'état de pure connaissance. Aussi un seul et libre regard

L'amour intéressé recherche la possession d'une chose pour le profit que le sujet espère en retirer.

Le beau n'est pas l'utile : le sentiment esthétique ne s'inspire pas de mobiles utilitaires; il est donc « désintéressé ».

De fait, une œuvre peut être considérée à deux points de vue : comme un moyen utile à une fin pratique ultérieure, ou comme une chose réalisée d'après un type dont elle doit reproduire la perfection.

Au premier point de vue, elle sert un intérêt et, à ce titre, est objet de désirs, d'amour ; au second point de vue, celui de l'esthétique, la destination de l'œuvre n'est plus formellement en cause ; mais, cette destination étant, par ailleurs, présupposée, l'esprit considère désormais l'œuvre en elle-même, dans l'ordonnancement de ses parties et s'attache à comprendre comment chacune d'elles contribue à la constitution de l'ensemble et à la réalisation de l'idée qui l'a dicté. Au premier point de vue, l'œuvre a une cause *finale*, elle est objet de désirs ; au second point de vue, elle a une cause *formelle*, elle est objet de contemplation.

jeté sur la nature suffit-il pour rafraîchir, égayer et réconforter d'un seul coup celui que tourmentent les passions, les besoins et les soucis : l'orage des passions, la tyrannie du désir et de la crainte, en un mot toutes les misères du vouloir lui accordent une trêve immédiate et merveilleuse. C'est qu'en effet, du moment où, affranchis du vouloir, nous nous sommes absorbés dans la connaissance pure, indépendante de la volonté, nous sommes entrés dans un autre monde, où il n'y a plus rien de tout ce qui sollicite notre volonté et nous ébranle si violemment. Cet affranchissement de la connaissance nous soustrait à ce trouble d'une manière aussi parfaite, aussi complète que le sommeil et que le songe : heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié ; nous ne sommes plus l'individu, nous sommes pur sujet connaissant : nous sommes simplement l'œil unique du monde, cet œil qui appartient à tout être connaissant, mais qui ne peut, ailleurs que chez l'homme, s'affranchir absolument du service de la volonté ; chez l'homme toute différence d'individualité s'efface si parfaitement qu'il devient indifférent de savoir si l'œil contemplateur appartient à un roi puissant ou bien à un misérable mendiant. Car ni bonheur ni misère ne nous accompagnent à ces hauteurs »... *Le monde comme volonté et comme représentation*, tome I, livre III, § 38. Traduction Burdeau.

Cette contemplation s'accompagne d'un sentiment de complaisance, sans doute, car ce qui est beau est bon. L'objet qui, pour les facultés perceptives, est beau, est bon pour le sujet de ces facultés et, à ce titre, se fait aimer. Les facultés émotives jouissent de la plénitude d'activité des facultés perceptives. Un beau drame moral fait aimer la vertu; même la dramatisation du vice fascine et séduit.

L'artiste n'aime-t-il pas son art jusqu'à l'enthousiasme?

Aussi le sentiment esthétique s'exprime par un mot, dont la signification est complexe : l'*admiration*, perception avec complaisance, action simultanée des facultés perceptives et des facultés émotives.

Certes, la volonté ne court pas après l'objet beau, pour l'avoir à soi et s'en servir : au contraire, elle ne s'y attache que pour fixer davantage sur lui la contemplation des facultés perceptives. La contemplation esthétique n'est pas au service de la volonté, mais secondée par elle : elle est donc « désintéressée » [1].

Le problème soulevé par Kant avait été posé et résolu par saint Thomas en ces termes précis : Tandis que le *bien* est, dit-il, en rapport avec les facultés volitives : « Convenientiam entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum* » ; le *beau* est directement en rapport avec les facultés *perceptives :* « Pulchrum est id cujus *apprehensio* placet. Pulchra dicuntur quæ *visa* placent » [2].

[1]) Cfr Mgr Sentroul, *La vérité dans l'art,* R. Néo-Scolastique, 1908, pp. 28 et sqq.

[2]) Kleutgen *(Inst. Theol.,* P. I, Lib. I, q. 4, c. 3. Pustet, Ratisbonne, 1881) définit le beau : « Pulchritudo est rei *bonitas,* quatenus hæc mente cognita delectat ».

Le Père Joseph Jungmann *(Aesthetik,* I, 148) reprend pour son compte la même définition : « Die Schönheit der Dinge ist deren innere *Gutheit,* insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen ».

Il y a dans ces définitions une confusion d'idées : Ce qui est beau est matériellement *bon,* mais la beauté n'est point formellement *la bonté,* « pulchritudo non est rei bonitas ».

Certes, la même chose est belle et bonne ; pour ce motif, on vante la beauté du bien. « Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur... et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum ». Les choses belles sont donc, *en fait,* objet de désirs, d'amour : mais l'amour qu'elles provoquent est « désintéressé », car il ne fait qu'aviver la contemplation.

Jusqu'à présent, nous avons étudié surtout le sentiment psychologique que le beau nous fait éprouver. Quel en est le fondement ontologique ?

276. Les éléments objectifs du beau. — « Demandez à un artiste, écrit saint Augustin, si les choses sont belles, parce qu'elles plaisent, ou si elles plaisent parce qu'elles sont belles ; indubitablement, il vous répondra : elles *plaisent parce qu'elles sont belles* »[1]).

Quelles sont *les causes de la jouissance esthétique ?*

Lorsque nous avons soumis ce sentiment à l'analyse, nous avons supposé établie la loi psychologique, d'après laquelle tout plaisir a sa source dans l'exercice énergique et harmonieux de nos facultés.

L'analyse elle-même nous a fait voir que les facultés perceptives sont la source du plaisir esthétique. Elles nous le font goûter lorsqu'elles s'exercent à comprendre la perfection d'une œuvre comparativement à son idéal.

Dès lors, les qualités esthétiques sont celles qui expriment la perfection typique d'une œuvre et qui nous la font le mieux comprendre.

1° Une première et indispensable qualité esthétique d'une œuvre, c'est son *intégrité* et une certaine ampleur ou richesse de *perfection.*

[1]) « Et prius quæram (scil. ab artifice) *utrum ideo pulchra sint, quia delectant ; an ideo delectent, quia pulchra sunt.* Hiç mihi sine dubitatione respondebitur, ideo *delectare, quia pulchra sunt* ». *De vera rèligione,* c. 32.

Une chose mutilée, tronquée n'est pas belle. Le borgne, l'aveugle, le manchot ne sont pas beaux ; il leur manque l'intégrité organique. Un homme qui louche, qui est boiteux, usé par l'âge, n'est pas beau ; il lui manque l'intégrité fonctionnelle.

Cette condition du beau est, d'ailleurs, toute négative.

Pour être belle, une œuvre doit positivement posséder et manifester une certaine plénitude d'être ou de *perfection*, c'est-à-dire, de la grandeur, de la puissance, de la vie. A cette condition seulement, l'œuvre appellera sur elle-même l'attention des facultés perceptives et suscitera une comparaison active entre ce qu'elle est et ce qu'elle pourrait et devrait être pour être parfaite.

En réalité, un objet ample, puissant, capable de susciter vigoureusement les facultés est beau. Un objet mesquin, médiocre, sans vitalité ni énergie, laissera le sujet indifférent.

Un champ rétréci, aride, où végètent quelques arbustes rabougris, n'est pas beau. Un panorama aux horizons infinis, de vastes plaines couvertes de riches moissons, où l'activité et la vie surabondent, sont beaux, « grandioses ». Les larges glaciers, les hautes montagnes de la Suisse sont « magnifiques ».

L'énoncé d'un principe simple ou d'une vérité de la Palisse est banal ; une démonstration mathématique ou philosophique serrée, vigoureuse, méthodique peut provoquer une jouissance très vive [1]).

[1]) Brunetière a cru pouvoir dire qu'il n'y a aucune beauté dans un théorème de géométrie, mais les grands mathématiciens ne sont point de son avis. Poincaré, entre autres, dans une conférence sur les *rapports de l'analyse et de la physique mathématique*, s'exprime ainsi : « Les mathématiques ont un triple but. Elles doivent fournir un instrument pour l'étude de la nature. Mais ce n'est pas tout ; elles ont un but philosophique et, j'ose le dire, un but esthétique. Elles doivent inciter le philosophe à approfondir les notions de nombre, d'espace, de temps ; et surtout leurs adeptes y trouvent des jouissances analogues à celles

Quelqu'un ramasse un enfant tombé sur la voie publique : son acte est insignifiant. Tel autre sauve la vie d'un enfant, au péril de la sienne : sa conduite est belle, héroïque.

Cependant, ne l'oublions pas, l'impression esthétique est toujours conditionnée par la capacité du sujet.

Un effet de lumière, insignifiant pour le grand nombre, le geste d'un semeur, les petites scènes de ménage d'un intérieur modeste, recèlent des merveilles pour l'artiste qui sait les y remarquer.

Il ne faut, d'autre part, jamais pousser à outrance l'excitation du sujet. Il faut agir sur lui *avec mesure*, les limites minima et maxima de cette mesure étant le degré d'activité cognitive dont est capable le sujet. Ernest Hello, parlant du style, lui impose avec raison deux qualités, inséparables l'une de l'autre, la *puissance* et la *discrétion* [1]).

2° Pour mettre aisément en jeu les facultés perceptives, il faut que les éléments multiples et divers qui coopèrent à la manifestation de la perfection d'une œuvre soient *coordonnés, unifiés*. La qualité esthétique par excellence est l'*ordre voulu*.

L'ordre esthétique — ordre de *coordination* — est l'unification de choses et d'actions multiples et diverses en un même tout.

On a dit qu'il est l'unité dans la variété : La *variété*, — multiplicité de choses ou d'actions diverses, — est la cause matérielle de l'ordre ; l'*unité* en est la raison formelle.

que donnent la peinture et la musique. Ils admirent la délicate harmonie des nombres et des formes ; ils s'émerveillent quand une découverte nouvelle leur ouvre une perspective inattendue ; et la joie qu'ils éprouvent ainsi n'a-t-elle pas le caractère esthétique, bien que les sens n'y prennent aucune part ? Peu de privilégiés sont appelés à la goûter pleinement, cela est vrai ; mais n'est-ce pas ce qui arrive pour les arts les plus nobles » ? Voir Lechalas, *Ouv. cit.*, p. 17.

[1]) Le beau style « est à la fois expansif et contenu. Il porte avec lui cette pudeur des grandes pensées et des émotions profondes qui, d'autant plus calmes qu'elles sont plus ardentes, ont de la discrétion jusque dans leur splendeur ». Ernest Hello, *Le style*, p. 19. Paris, Palmé, 1861.

D'autres ramènent l'ordre à l'arrangement, à la proportion, à l'harmonie : L'*arrangement* (de la racine ἄρω, disposer) est un terme générique qui désigne la disposition de plusieurs choses en rangs successifs. L'arrangement produit un ensemble de rapports, soit quantitatifs soit qualitatifs. La *proportion* est une égalité de rapports de quantité, soit d'étendue continue, soit de nombre. L'*harmonie* résulte de rapports de qualité, c'est-à-dire de similitude, de contraste, etc., entre les divers facteurs qui contribuent à la mise en valeur d'une œuvre.

Somme toute, ces diverses façons de parler sont équivalentes : l'ordre comprend une *pluralité* et une *variété* de choses et d'actions *unifiées;* entre elles il y a *proportion* ou *harmonie* [1]).

Or, l'ordre est essentiel au beau [2]).

D'une part, pour mettre puissamment en jeu les facultés cognitives, il faut une certaine multiplicité ou variété de fac-

[1]) L'harmonie, dans l'acception large du mot, comprend aussi la proportion; inversement, la proportion se prend souvent dans une acception synonyme d'harmonie.

[2]) La plupart des philosophes qui font la métaphysique du beau estiment que l'ordre, — ou l'harmonie, la proportion — est essentiel au beau.

Platon dit : La beauté du corps, de l'âme, de tous les êtres vivants n'est pas un effet du hasard, mais le résultat de l'ordre, de la justesse, de l'art qui donnent à chaque chose ce qui lui convient : οὐχ οὕτως εἰκῆ κάλιστα παραγίγνεται ἀλλὰ τάξει καὶ ὄρθητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδίδοται αὐτῶς.

Dans sa *Poétique,* Aristote dit que le beau réside dans la grandeur et l'ordre. Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. C. VII, n. 8. Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, [ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι]. *Metaph.*, XII, chap. III, n. 11.

« Nihil est ordinatum quod non sit pulchrum », dit saint Augustin. *De vera relig.*, c. 41.

Nous entendrons tout à l'heure saint Thomas.

Bossuet, enfin, écrit : « La beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire, dans l'arrangement et la proportion... Juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse ». *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* I, 8.

teurs : un élément objectif qui, par hypothèse serait tout simple, ne produirait pas sur les diverses facultés du sujet une excitation suffisante. Une même excitation constamment répétée engendrerait l'ennui. L'uniformité est monotone ; l'orateur, le romancier qui se répètent deviennent fastidieux.

Mais, d'autre part, la multiplicité, comme telle, *disperse* l'attention, *distrait* les forces de l'intelligence. Un amas de choses incohérentes nous heurte; un entassement de preuves sans ordre fatigue. L'*unité* opère la concentration vigoureuse des puissances cognitives sur l'objet de la connaissance et accroît d'autant, l'intensité du plaisir esthétique. Voilà pourquoi le rythme, qui permet de saisir à la fois un nombre plus considérable d'objets, est un procédé esthétique si recherché en musique, dans la poésie, dans l'art oratoire.

Ce qui fait principalement la beauté d'une cathédrale gothique, de l'*Agneau mystique* des Van Eyck [1]), de la *Divine*

[1]) Mieux que des considérations abstraites, un exemple aidera à comprendre comment l'unité d'une œuvre en fait la beauté. Dans *Les maîtres d'autrefois,* Eugène Fromentin donne du chef-d'œuvre des frères Van Eyck ce superbe commentaire : « Les temps sont révolus. Le Christ est né et mort. L'œuvre de la Rédemption est accomplie. Voulez-vous savoir comment plastiquement, non pas en enlumineur de missel, mais en peintre, Jean Van Eyck a compris l'exposé de ce grand mystère ? Le voici : une vaste pelouse tout émaillée de fleurs printanières ; en avant la *Fontaine de vie,* un joli jet retombant en gerbes dans un bassin de marbre ; au centre, un autel drapé de pourpre, et sur l'autel un *Agneau blanc :* immédiatement autour, une guirlande de petits anges ailés, presque tous en blanc, avec quelques nuances de bleu pâle et de gris rosâtre. Un grand espace libre isole l'auguste symbole, et sur ce gazon non foulé il n'y a plus que le vert sombre des frondaisons épaisses et par centaines l'étoile blanche des pâquerettes des prés. Le premier plan de gauche est occupé par les. prophètes agenouillés et par un groupe abondant d'hommes debout. Il y a là tous ceux qui, croyant d'avance, ont annoncé le Christ, et aussi les païens, les docteurs, les philosophes, les incrédules, depuis des bardes antiques jusqu'à des bourgeois de Gand ; barbes épaisses, visages un peu camards, lèvres faisant la moue, physionomies toutes vivantes, peu de gestes, des attitudes ; un petit résumé en vingt figures du monde moral, avant comme depuis le Christ, pris en dehors des confesseurs de la nouvelle foi. Ceux qui doutent

Comédie du Dante, d'une tragédie de Corneille, d'un discours de Bossuet, d'une science complète, telle que la Géométrie, par exemple, c'est l'unité merveilleuse — unité harmonieuse de lignes, de couleurs, de sons, de choses, d'actions, d'idées — de ces chefs-d'œuvre.

Mais l'unification de ces multiples éléments en un même tout coordonné doit évidemment se faire *d'après une norme* : quelle est cette norme ?

encore hésitent et se recueillent, ceux qui avaient nié sont confondus, les prophètes sont dans l'extase. Le premier plan de droite, juste en pendant, — et avec cette symétrie voulue sans laquelle il n'y aurait plus ni majesté dans l'idée ni rythme dans l'ordonnance, le premier plan de droite est occupé par le groupe des douze apôtres agenouillés et par l'imposante assemblée des vrais serviteurs de l'Évangile, prêtres, abbés, évêques et papes, tous imberbes, gras, blêmes et calmes, ne regardant guère, sûrs du fait, adorant en toute béatitude, magnifiques en leurs habits rouges, avec leurs chasubles d'or, leurs mitres d'or, leurs crosses d'or, leurs étoles tissées d'or, le tout emperlé, chargé de rubis, d'émeraudes, une étincelante bijouterie jouant sur cette pourpre ardente, qui est le rouge de Van Eyck. Au troisième plan, loin derrière l'*Agneau*, et sur un terrain relevé qui va conduire aux horizons, un bois vert, un bocage d'orangers, de rosiers et de myrtes tous en fleurs ou en fruits, d'où sortent, à droite, le long cortège des *Martyrs*, à gauche, celui des *Saintes Femmes* coiffées de roses et portant des palmes. Celles-ci, habillées de couleurs tendres, sont toutes en bleu pâle, en bleu, en rose et en lilas. Les *Martyrs*, pour la plupart des évêques, sont en manteaux bleus, et rien n'est plus exquis que l'effet de ces deux théories lointaines, fines, précises, toujours vivantes, se détachant par ces notes d'azur clair ou foncé sur l'austère tenture du bois sacré. Enfin une ligne de collines plus sombres, puis Jérusalem, figurée par une silhouette de ville ou plutôt par des clochers d'églises, de hautes tours et des flèches, et pour extrême plan de lointaines montagnes bleues. Le ciel a la sérénité immaculée qui convient en un pareil moment. Pâle en bleu, faiblement teinté d'outremer à son sommet, il a la blancheur nacrée, la netteté matinale et la poétique signification d'une belle aurore.

» Tel est traduit, c'est-à-dire trahi par un résumé glacial, le panneau central et la partie maîtresse de ce colossal triptyque. Vous en ai-je donné l'idée ? Nullement, l'esprit peut s'y arrêter à l'infini, y rêver à l'infini, sans trouver le fond de ce qu'il exprime ou de ce qu'il évoque. L'œil de même peut s'y complaire sans épuiser l'extraordinaire richesse des jouissances qu'il cause ou des enseignements qu'il nous donne ». *(Ouv. cit.,* pp. 424-427).

Qu'il s'agisse de réaliser une œuvre esthétique ou de la comprendre, il faut savoir à l'avance ce qu'elle doit exprimer. L'*idée de la perfection* à réaliser est le plan d'après lequel et l'artiste lui-même et les admirateurs de son œuvre devront se prononcer sur l'ordre à effectuer ou effectué. L'ordre qui est la qualité esthétique par excellence n'est donc pas quelconque, mais l'*ordre voulu,* ce que saint Thomas appelle *debita proportio.*

Quels sont les facteurs généraux de l'ordre esthétique?

Il en est de deux sortes : les uns sont d'ordre statique, les autres d'ordre dynamique.

Deux choses font resplendir la perfection d'un être : La manifestation des proportions qui relient entre elles toutes ses parties fait ressortir ce qu'il est. La mise en œuvre de ses forces ou de ses facultés d'une manière à la fois énergique, mesurée et ordonnée, fait ressortir ce dont il est capable.

Une chose corporelle comprend nécessairement des parties multiples; par le fait que l'égalité des rapports qui relient ces parties entre elles est mise plus vivement en lumière, l'unité totale de l'être composé est mieux et plus aisément comprise. L'ordre de proportion qui règne parmi les diverses parties d'un être composé, en fait donc ressortir la perfection totale.

La perfection, naturelle à un être, se révèle par ses opérations. L'exercice le plus intense possible de toutes les puissances, à la double condition qu'elles demeurent hiérarchiquement subordonnées aux facultés qui leur sont supérieures, et que l'intensité d'action de chacune d'elles soit proportionnée au sujet qu'elles impressionnent, bref, l'exercice énergique, ordonné et mesuré des puissances d'un être, est le resplendissement de sa perfection naturelle.

Il s'ensuit que, pour faire valoir au mieux la beauté d'une œuvre, il faut disposer en maître de l'ordonnance de ses parties et du jeu de ses activités. La beauté appartient au premier chef aux œuvres *artificielles.*

Par analogie seulement, on dit des choses qu'elles sont belles, en ce sens que Dieu a répandu la beauté dans ses œuvres. En disposant toutes choses avec proportion et mesure, *cum pondere, numero et mensura*; tous les événements avec force et douceur, *fortiter et suaviter,* Il fait resplendir aux yeux de ses créatures intelligentes la perfection de sa création.

3° Plus éclatent l'ordre et l'unité entre les diverses parties de l'œuvre, plus aisément sa perfection est saisissable, plus vive est la jouissance esthétique qu'elle engendre. Aussi la manifestation *vive*, *éclatante* de la perfection d'une œuvre a pour cause principale l'unité de coordination de tous ses éléments. D'où cette troisième qualité esthétique, corollaire des deux précédentes : l'*éclat*, *claritas.*

Nous concluons avec saint Thomas que la beauté requiert trois conditions : L'*intégrité* ou la *perfection;* l'*ordre voulu : proportion*, *harmonie ;* l'*éclat.* « Ad pulchritudinem tria requiruntur : Primo quidem *integritas* sive *perfectio :* quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et *debita proportio* sive *consonantia;* et iterum *claritas.* Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur »[1]).

Quelle est, en conséquence, la définition de la beauté ?

[1]) *Summ. theol.*, Iª, q. 39, art. 8. C. Ailleurs, saint Thomas ne reconnaît que deux éléments du beau : l'*éclat* et la *proportion voulue :* « Ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio ». De fait, l'*intégrité* est une condition *sine qua non* du beau, plutôt qu'un de ses éléments formels.

Ailleurs, il ne renseigne plus que la *proportion :* « Pulchra dicuntur quæ visa placent : unde pulchrum in debita proportione consistit ». Iª, q. 5, art. 4, ad 1.

La proportion voulue, *debita proportio,* ou l'ordre de composition est, en effet, par excellence la raison formelle du beau : l'*éclat, claritas,* est un effet nécessaire de l'ordre, lorsque celui-ci est présenté dans les conditions voulues aux facultés perceptives : l'éclat est la manifestation de la proportion voulue ou de l'ordre.

277. Définition de la beauté. — *La beauté est la qualité d'une œuvre qui, par une coordination heureuse de ses diverses parties et de ses moyens d'action, exprime et fait admirer un type idéal auquel elle est rapportée.*

La beauté est une *qualité :* elle appartient à une *œuvre.*

Une œuvre faite avec intelligence a une *cause exemplaire :* une *idée* d'après laquelle elle est conçue et sous la direction de laquelle elle est réalisée.

L'*idée, cause exemplaire* d'une œuvre extérieure. est *concrétée en une image.*

Aussi l'*imagination* est-elle la faculté à laquelle imcombe immédiatement la direction d'une œuvre d'art.

L'idée d'un objet conçu comme le plus parfait possible en son genre est un *idéal.*

Il n'y a pas de limite fixe à la perfection dont une chose est susceptible; l'idéal, comme tel, n'est donc pas réalisable : il est un but dont l'idée concrétée en image peut indéfiniment s'approcher sans l'égaler jamais.

L'œuvre réalisée en conformité avec son idée *exprime* cette idée.

Les moyens d'exprimer une idée par une œuvre sont :

Les *matériaux* de l'œuvre, — formes, couleurs, sons, images — ; leur *disposition* les uns par rapport aux autres; leur *pouvoir d'action.* Ces moyens, que saint Thomas résume en ces conditions du beau : l'*intégrité,* la *proportion voulue*, l'*éclat*, sont indiqués par ces mots de la définition : *la coordination heureuse des diverses parties de l'œuvre et de leurs moyens d'action.*

La *coordination* des parties de l'œuvre et de ses pouvoirs d'action est une *cause formelle intrinsèque,* accidentelle ; l'*idée* est une *cause formelle extrinsèque.* La conformité de celle-là avec celle-ci — le mot *conformité*, communauté de formes, est adéquat — est l'expression de l'idée. La réalisation de ce rapport de conformité est, sous un nom nouveau,

le *but intrinsèque* de l'art qui veut exprimer la beauté dans une œuvre. Elle est son but *immédiat.*

Mais l'idée elle-même et, par conséquent, l'œuvre qui l'exprime ne sont que des moyens, essentiellement insuffisants d'ailleurs, d'exprimer la perfection typique d'un idéal abstrait. Exprimer un *idéal* de perfection, de manière à le faire comprendre de mieux en mieux, à *le faire admirer* de plus en plus, au moyen d'approximations de moins en moins imparfaites, tel est le but ultérieur, dernier de la réalisation du beau dans une œuvre.

Plus l'ordre réalisé manifeste puissamment la perfection du type que l'œuvre reproduit, en d'autres mots, plus la perfection de l'idéal resplendit à travers l'œuvre, plus celle-ci est belle. Plus vivement aussi elle se fait comprendre et admirer.

Toutefois, il ne faut pas l'oublier, celui qui exprime une idée, l'exprime à quelqu'un dont il peut et veut se faire comprendre. Le sentiment d'admiration que le beau est naturellement destiné à produire ne surgit que chez ceux qui sont préparés à comprendre l'œuvre, son idée, son idéal.

La définition que nous proposons équivaut à cet autre énoncé : *La beauté est l'ordre moyennant lequel une œuvre réalise une approximation d'un idéal et suscite, en conséquence, chez ceux qui la comprennent un sentiment d'admiration.*

Dans sa marche déductive, l'esthétique parcourt ces trois étapes :

Premièrement, une œuvre est conçue telle qu'elle devrait être, en conformité avec une idée, approximation d'un idéal.

Secondement, une coordination habile d'éléments et d'actions doit servir à la réalisation de cette œuvre qui veut être parfaite, à l'expression de l'idée, subordonnément à l'idéal.

Troisièmement, l'œuvre réalisée dans l'ordre voulu pour pouvoir exprimer l'idée, impressionne le sujet, l'attache à la

contemplation et de l'œuvre et de l'idée qu'elle exprime, et produit en conséquence une jouissance dans les facultés émotives. Cette jouissance avive le désir d'une perception plus intense, d'une compréhension plus adéquate de l'œuvre et cette compréhension plus pleine, à son tour, accroît le plaisir esthétique. Il se produit ainsi une alternance de perceptions actives et d'émotions agréables, un état complexe de l'âme que l'on appelle l'*admiration*.

A mesure que l'âme cède à l'attrait du beau, elle est davantage dominée, absorbée par lui, « *sous le charme* » ; elle fait d'autant moins attention à elle-même, au point que le sentiment de son activité lui échappe, que « l'individu s'oublie », selon le mot de Schopenhauer. Ainsi s'explique le fait que Leibniz et Baumgarten ont pu voir dans l'inconscience un caractère distinctif de la perception du beau.

Dans une marche inductive, analytique, au contraire, la première définition de la beauté est tirée de ses effets, *a posteriori :* Les belles œuvres suscitent l'admiration de ceux qui sont préparés à les comprendre. Le beau est ce dont la perception nous charme. « Pulchrum dicitur id cujus apprehensio placet ».

Secondement, le plaisir esthétique a pour cause l'heureuse proportion des diverses parties d'une œuvre ; la puissance et l'équilibre de ses manifestations actives, à la condition, toutefois, qu'il soit tenu compte de la capacité relative du sujet auquel cette expression de l'ordre s'adresse. La beauté d'une œuvre réside donc dans l'ordonnance heureuse de ses diverses parties et dans la manifestation énergique, harmonieuse et mesurée de son activité. Cette définition est objective et naturelle : elle définit le beau par ses propriétés.

Troisièmement, quelle est la raison intime pour laquelle l'expression de l'ordre est la source du plaisir esthétique ? C'est que cet ordre est une expression approximative de la perfection idéale d'une œuvre. D'où cette troisième définition,

a priori : La beauté d'une œuvre consiste en ce que, par la disposition proportionnée de ses parties et par la mise en exercice, avec énergie, équilibre et mesure, de ses puissances actives, elle manifeste l'idéal qui a présidé à sa réalisation.

Cette dernière définition, la première dans l'ordre synthétique, se trouve admirablement exprimée dans un opuscule intitulé *De pulchro et bono* et qui est recensé parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin. Après avoir énuméré les multiples éléments du beau, notamment la proportion et l'éclat : « Pulchrum in sua ratione plura concludit : scilicet splendorem formæ substantialis vel accidentalis supra partes materiæ proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata », l'auteur conclut à la définition générale de la beauté : « Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas, vel super diversas vires vel actiones » [1]). Formule que l'on pourrait traduire librement en ces termes : *La beauté est le resplendissement de la perfection d'un type idéal à travers la constitution d'un être, moyennant l'ordre de ses parties ou de ses activités.*

La forme, *forma,* a une double signification, l'une immédiate, superficielle, l'autre plus profonde. La forme est, d'abord, l'ordre apparent des parties ; ordre de structure, forme extérieure, « forma accidentalis ». Mais celle-ci n'est que l'expression de la perfection constitutive de l'être. La *forme*, dans son acception fondamentale, désigne la forme spécifique, « forma substantialis », c'est-à-dire, la raison

[1]) *De pulchro et bono,* ex comment. in lib. (Pseudo-) Dionysii *de divinis nominibus,* cap. IV, lect. V et VI. Uccelli, à qui l'on doit une édition critique de la *Summa contra Gentiles,* pense que cet opuscule est de saint Thomas d'Aquin. Jungmann *(Aesthetik,* I, 314) l'attribue à Albert le Grand, à tort d'ailleurs puisque tous les catalogues anciens des œuvres de saint Thomas, sauf celui de Pierre Roger, qui est de tous le plus insuffisant, mentionnent ce commentaire. Cfr. Mandonnet, O. P., *Des écrits authentiques de saint Thomas.* Fribourg en Suisse, Convict albertinum.

intrinsèque de la perfection propre à un être de la nature. La forme spécifique d'un être de la nature est elle-même l'expression d'une perfection idéale conçue par une *idée* divine.

Le resplendissement de la forme, *resplendentia formæ*, serait donc l'expression de l'idée divine, sa manifestation éclatante à travers la perfection du type spécifique, moyennant les rapports proportionnés de ses parties, et l'harmonie de ses actions, *supra partes materiæ proportionatas, vel super diversas vires vel actiones.*

Dans l'ordre logique, au contraire, la forme *accidentelle* mène inductivement à la perfection de la forme *substantielle* et fait comprendre la conformité de celle-ci avec l'idée qu'elle exprime et avec l'idéal dont elle offre une approximation heureuse.

Il y a lieu de remarquer que la perfection naturelle d'un être désigne, tantôt sa perfection *fondamentale* qui le rend capable d'accomplir sa destinée, tantôt sa perfection *finale* qn'il possède lorsqu'il a atteint sa fin.

« Duplex est rei perfectio, prima et secunda. *Prima* quidem perfectio est, secundum quod res in sua *constantia* est perfecta ; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem *secunda* est *finis ;* finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare : vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ quia forma est principium operationis »[1]).

On peut dire de l'enfant de sept ans qu'il est « parfait », c'est-à-dire complet, lorsque rien ne manque à son intégrité organique et fonctionnelle. « Perfectio ex integritate partium consurgit ». Au contraire, le petit malheureux auquel il manque un œil ou un bras est « imparfait ».

[1]) *Summ. Theol.*, I^{a}, q. 73, art. 1, C.

Mais l'enfant de sept ans, dont l'organisme est entier, est imparfait par rapport à l'homme en pleine maturité physique et morale ; celui-ci, à son tour, est imparfait par rapport à l'homme arrivé au terme de sa destinée. Car, suivant le mot profond d'Aristote, la perfection de l'être se consomme par la possession de sa fin. Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.

La beauté se nuance d'après le degré de perfection qu'elle exprime : L'enfant parfait est « gracieux », « joli » ; l'homme parfait est « beau », « superbe ».

Ceci nous conduit à la graduation de la beauté.

278. Graduation de la beauté. — On trouve certains animaux plus beaux que d'autres dans la même espèce : le cheval de course est plus beau qu'une haridelle de fiacre ; on trouve certaines espèces plus belles que d'autres : le paon est plus beau que le singe ; l'homme est, au point de vue esthétique aussi, le roi de la création.

D'après quelle norme jugeons-nous des degrés de beauté ?

D'après la façon plus ou moins avantageuse dont un sujet manifeste sa perfection naturelle.

Tantôt le sujet manifeste avec une puissance exceptionnelle *une* qualité : le cheval de course, l'agilité ; le cheval de trait, la vigueur.

Tantôt le sujet manifeste harmonieusement, par *un ensemble* de caractères, la richesse de perfection de sa nature : tel le jeune homme sain, fort, intelligent, honnête.

Les divergences d'appréciation en matière d'esthétique viennent, pour une bonne part, de ce que l'on n'est pas d'accord sur un seul et même étalon de beauté.

279. Le sublime. — Le beau charme, on le comprend, on l'admire. Le sublime écrase, dépasse, stupéfie.

D'où vient cette différence ?

Nous goûtons la beauté d'une œuvre lorsque nous la *comprenons* d'après un type de perfection avec lequel nous pouvons la *comparer*.

Lorsqu'un objet ne peut être ni défini, ni comparé à un idéal supérieur parce que, à raison de son immensité, de son éternité, de son infinitude, il excède nos pouvoirs de perception et défie toute comparaison, l'esprit conscient de son impuissance s'avoue vaincu par la majesté du *sublime.* L'immensité de l'océan, les hauteurs de l'Himalaya, l'harmonie des mondes qui roulent en silence dans les espaces stellaires, l'inépuisable fécondité des perfections divines, sont des spectacles au-dessus de notre compréhension, nous les disons *sublimes* [1]).

Ou. Y **280. Le beau est-il transcendantal ?** — Les propriétés *transcendantales* appartiennent à l'être, *comme tel.* Or, les choses, comme telles, ne sont pas belles. La beauté n'est donc pas un attribut transcendantal du réel.

Les choses ne sont belles que lorsqu'elles sont mises *en rapport avec un idéal* dont elles deviennent, comme *œuvres*, l'expression.

Néanmoins, toute œuvre réalisée dans la nature, est une expression heureuse de la sagesse et de la puissance du

[1]) Kant, dans la *Critique de la faculté de juger,* parle à plusieurs reprises du sublime. M. Ruyssen, dans un volume qui fait partie de la *Collection des grands philosophes,* publiée sous la direction du savant abbé Piat, résume ainsi la pensée de l'esthéticien allemand : « Comme le beau, le sublime provoque en nous une satisfaction désintéressée, universelle et nécessaire ; mais il en diffère profondément par les caractères suivants. Le beau concerne la forme d'un objet et suppose que cet objet est défini ; le sublime n'est conçu qu'en présence d'un objet illimité, tel que l'infini ; — l'un est lié à la représentation de la qualité, l'autre à celle de la quantité ; — le premier, par le jeu libre et agréable des facultés, produit une excitation des forces vitales, l'autre, dénué de charme sensible, suspend momentanément ces mêmes forces ; — enfin et surtout « la beauté naturelle... renferme une finalité de forme, par laquelle l'objet paraît avoir été prédéterminé pour notre imagination », c'est-à-dire que le jugement que nous portons sur un objet beau est parfaitement d'accord avec la représentation que l'imagination nous fournit de cet objet ; au contraire, le sublime fait violence à l'imagination ; il dépasse tout ce que nous pouvons nous représenter mentalement ». Kant, p. 300.

divin Artiste qui l'a réalisée. A ce titre, elle est belle : Elle possède une constitution, un ensemble de propriétés, des principes d'opération, bref, un ordre capable de manifester à l'intelligence les trésors de perfection qu'elle recèle, de lui faire comprendre le dessein dont elle est la copie et admirer l'Idéal dont elle est un lointain reflet [1]).

Toute chose de la nature est donc *fondamentalement* belle.

Les êtres qui passent vulgairement pour laids, grossiers, ou même répugnants, tels que le cloporte, la taupe, le porc, le singe sont beaux. Le naturaliste admire leur organisme, leurs opérations, leurs mœurs [2]).

Il reste, cependant, que tout être *n'est pas formellement beau*, et que *tout* dans l'être *n'est pas beau*.

La beauté n'appartient pas *formellement* aux choses, en leur état absolu, mais aux *œuvres* considérées en rapport avec leur idéal. Encore faut-il qu'elles soient présentées à un sujet capable de les comprendre.

[1]) « Omnis corporea creatura,... bonum est infimum, *et in genere suo pulchrum,* quoniam forma et specie continetur ». S. Augustin, *De vera relig.*, c. 20.

[2]) Il faut se garder de confondre la première impression *sensible* d'un objet avec l'effet que produit son organisation sur celui qui la considère avec l'œil de l'intelligence. Souvent on repousse un objet comme laid, parce qu'on y associe une idée étrangère, par exemple, de malpropre. Le cloporte est jugé répugnant; il est, cependant, un objet d'étude aussi intéressant que l'ibis ou le paon.

De même, il ne faut pas confondre la beauté *naturelle* d'un être avec les déformations que l'homme dans des intentions utilitaires lui fait subir. Un porc engraissé est laid, parce que l'éleveur a altéré la proportion régulière entre la force apparente et réelle de ses pattes et la masse de son corps.

Enfin, il faut demander à la bête la beauté qui convient à sa nature animale et ne pas vouloir y chercher quelque chose de la figure humaine. Sully-Prudhomme, après M. Lechalas, fait cette juste remarque : « En général, une bête ne nous paraît laide que par notre invincible propension à y chercher quelque chose de la figure humaine. Pour savoir s'il y a vraiment des singes laids, il faudrait pouvoir consulter un singe, car la beauté que nous demandons inconsciemment à la forme du singe et qu'assurément nous n'y trouvons pas, c'est une beauté humaine ; aussi,

Dans les êtres de la nature, *tout n'est pas beau*, car aucun d'eux ne réalise adéquatement la perfection de sa nature idéale : tout être a ses défauts, ses anomalies ; il se rencontre même accidentellement des monstres.

281. Critique de quelques définitions du beau. — 1. Selon Kant, *la beauté* est « *le pouvoir que possède un objet de produire le libre jeu de l'imagination, sans blesser les lois de l'entendement* »[1]).

Il y a dans cette formule deux choses : 1° L'objet beau est en harmonie avec les facultés du sujet. Nous appelons beaux les objets en présence desquels nous sentons notre imagination s'harmoniser d'elle-même avec notre entendement[2]). 2° Le sentiment du beau n'est pas capricieux ; il a des règles que lui dicte l'entendement.

L'harmonie de l'objet avec l'imagination et sa conformité avec les lois de l'entendement sont, en effet, la condition *sine qua non* du sentiment esthétique.

Les lois déterminent ce sans quoi un objet n'est pas beau.

Mais cette définition ne dit pas en quoi et pourquoi un objet est beau.

La *Critique de la faculté de juger* contient cette autre définition plus objective du beau : La beauté est la *forme de la finalité* d'un objet, en tant qu'elle y est perçue *sans représentation de fin.*

quand nous disons qu'un singe est laid, c'est comme si nous disions qu'il le serait s'il était homme, ce qui est incontestable. Nous devrions admettre que la représentation esthétique qui nous déplaît chez certains animaux n'est pas leur représentation réelle, mais une expression illusoire du type humain,expression naturellement monstrueuse et choquante. Mais quand un animal est si éloigné du type humain qu'il ne peut soutenir aucune comparaison avec ce type, nous ne songeons plus à le dire laid, ou, si nous le jugeons tel, c'est par des sensations désagréables étrangères à sa physionomie, c'est parce qu'il blesse nos sens et non pas qu'il blesse notre goût esthétique ». *L'expression dans les beaux-arts,* p. 104.

[1]) Kant, *Kritik der Urtheilskraft,* Th. I, Abschn. I, B. 1, passim.

[2]) Cfr. Ruyssen, *Kant,* p. 299.

On y retrouvera sans peine deux des idées développées ci-dessus : la subordination de l'œuvre à un idéal et le désintéressement du sentiment esthétique.

2. Cousin a dit : *Le beau est l'unité dans la variété* [1]. Cette formule résumé les éléments de l'ordre, fondement principal du beau. Cependant, pour être beau, l'ordre doit être manifesté avec éclat et mesure.

Au surplus, la définition ne dit pas *pourquoi* l'ordre ainsi manifesté est beau ; il l'est, parce qu'il fait comprendre et admirer un idéal de perfection.

3. D'autres, évitant ce reproche, ont mieux dit : *Le beau est la splendeur de l'ordre.*

Cette définition est d'une concision exagérée. L'*ordre* est un ensemble de relations qui expriment la perfection d'une œuvre, l'expression d'une idée. La définition le suppose, peut-être, mais ne le dit pas.

4. *Le beau est la splendeur du vrai.* Cette définition attribuée couramment à Platon [2], est inadéquate. Le vrai qui « resplendit » est beau, mais il n'y a pas que le vrai lumineux qui soit beau.

5. Nous avons critiqué déjà (p. 577, note 2) cette définition de Kleutgen et de Jungmann : *La beauté est la bonté d'un objet, en tant que la connaissance intellectuelle de cette bonté fait plaisir.*

6. *Le beau est l'expression de l'Idée par la forme* (Hegel) ou *l'expression de l'Idée par la matière* (Jouffroy) L'idée désigne ici l'idéal que l'artiste s'efforce d'exprimer dans une œuvre. Ces deux définitions comprennent le caractère essentiel de la beauté. Mais il importe de préciser la nature de l'idée dont le beau doit être l'expression.

[1]) *Du Vrai, du Beau et du Bien* VIIe leçon.

[2]) On ne la trouve pas dans les œuvres de Platon. Au surplus, elle s'agence mal avec la philosophie platonicienne dont la conception dominante n'est pas le vrai, mais le *bien*.

7. Un auteur français, Vallet [1]) définit le beau : *La splendeur de la perfection*. Cette définition ne diffère pas fondamentalement de celle que nous proposons, mais ne dit pas *comment* la beauté fait resplendir la perfection. — La beauté se révèle *par l'ordre*.

En résumé, chacune de ces définitions met en relief l'un ou l'autre des éléments du beau. Elles doivent mutuellement se compléter.

282. L'art. Les beaux-arts. L'objectif de l'artiste. — L'art est employé ici pour désigner le moyen de réaliser la beauté.

Dans une acception plus générale, l'art désigne tout moyen propre à réaliser une œuvre. « Ars nihil aliud est quam recta ratio aliquorum operum faciendorum » [2]). En ce sens, les arts comprennent les arts mécaniques et industriels aussi bien que les *beaux-arts :* les premiers accomplissent une œuvre *utile,* les seconds visent à l'expression de la *beauté,* sans mobile utilitaire.

Assurément l'utilité n'exclut pas le beau : il n'y a donc pas d'opposition exclusive entre les arts industriels et les beaux-arts. Il y a néanmoins entre eux une distinction *fondée*, en ce sens que l'artisan ou le mécanicien, comme tel, ne vise pas au beau mais à l'utile, tandis que l'artiste comme tel fait abstraction de l'intérêt pour s'attacher exclusivement à la contemplation admirative de la beauté.

L'artiste a un double objectif : *concevoir un idéal* abstrait, type d'une œuvre parfaite, et le *concréter dans une image*, en un mot, « *imaginer* » *une idée ; exprimer*, ensuite, cette *idée dans une œuvre* qui soit capable de faire saisir vivement et admirer l'idéal. Nous suivrons ce double travail : la formation de l'idée, travail d'invention ou de conception ; la formation de l'œuvre d'art, travail d'exécution.

[1]) *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* p. 2.
[2]) *Summ. Theol.,* 1a 2æ, q. 57, art. 3, C.

283. Conditions de l'idéal dans l'art. — L'artiste qui veut exprimer le beau doit, d'abord, concevoir un idéal de beauté, perfection typique dont il imaginera une représentation concrète et dont son œuvre sera une reproduction approchée.

Comme tout objet de connaissance humaine, l'idéal sera emprunté à l'*observation de la nature.*

« Il est bien clair qu'une statue a pour objet d'imiter de tout près un homme vraiment vivant, qu'un tableau a pour but de figurer des personnages réels avec des attitudes réelles, un intérieur de maison, un paysage tel que la nature en fournit. Il n'est pas moins clair qu'un drame, un roman, essaye de représenter exactement des caractères, des actions, des paroles réelles et d'en donner une image aussi précise et aussi fidèle qu'il est possible. En effet, quand l'image est insuffisante ou inexacte, nous disons au statuaire : « Ce n'est pas ainsi qu'on fait une poitrine ou une jambe ». Nous disons au peintre : « Les personnages de votre second plan sont trop grands, le coloris de vos arbres est faux ». Et nous disons à l'écrivain : « Jamais un homme n'a senti ou pensé comme vous venez de le supposer »[1]).

Quelle est, se demande Taine, dans la vie d'un artiste, la belle époque ; quelle est celle de sa décadence ?

« Quand on regarde ce qui se passe dans la vie d'un artiste, on s'aperçoit qu'elle se divise ordinairement en deux parties. Pendant la première, dans la jeunesse et la maturité de son talent, il regarde les choses elles-mêmes, il les étudie minutieusement et anxieusement, il les maintient sous ses yeux, il se travaille et se tourmente pour les exprimer, et il les exprime avec une fidélité scrupuleuse, même outrée. Arrivé à un certain moment de la vie, il croit les connaître assez, il n'y découvre plus rien de nouveau ; il laisse de côté le modèle vivant, et, avec les recettes qu'il a ramassées dans le courant de son expérience, il fait un drame ou un roman, un tableau ou une statue. La première époque est celle du sentiment vrai ; la seconde, celle de la manière et de la décadence. Si nous regardons la vie des plus grands hommes, nous ne manquerons presque jamais d'y découvrir l'une et l'autre »[2]).

[1]) Taine, *Philosophie de l'art,* I, pp. 17-18.
[2]) *Ibid.*

De même, l'histoire de chaque grande école nous prouve la nécessité d'imiter la nature et de demeurer les yeux fixés sur elle.

Aussi bien, personne ne le conteste, ce qui est contre nature est laid.

Suit-il de ces premières considérations que l'artiste doive imiter du plus près possible la nature?

S'il en était ainsi, à quoi l'art servirait-il? Quoi que l'artiste tente, la copie n'aura jamais la perfection de l'original.

Admettra-t-on que le moulage, la photographie, réalisent le *summum* de la perfection artistique? Le trompe-l'œil est-il le chef-d'œuvre par excellence? Soutiendra-t-on que la musique ne fait qu'imiter les bruits de la nature? Manifestement non.

Au contraire, le peintre, le sculpteur, le poète sont souvent inexacts de parti pris [1]).

Il faut donc s'inspirer de la nature, non la copier servilement.

Il faut s'inspirer de la nature : en ce sens, l'art doit être *réaliste;* mais il ne faut pas la copier telle qu'elle est : en ce sens, l'art doit être *idéaliste.*

Qu'est-ce à dire?

Aucun individu ne réalise adéquatement ni exclusivement la perfection de son espèce.

Aucune reproduction n'est donc capable d'exprimer dans sa plénitude la réalité du type spécifique.

Autant d'individus, autant de réalisations partielles de cette perfection idéale.

[1]) Taine, *Philosophie de l'art,* pp. 26-30. Cfr. Lechalas, *ouv. cit.,* ch. II, p. 64 : « Le principe même du réalisme pur repose sur une illusion, ce principe étant réduit, dans son application la plus élémentaire, à rendre purement et simplement les sensations que provoque en nous le monde extérieur : Ce problème implique, en effet, contradiction; l'artiste ne peut jamais donner qu'une reproduction, non seulement incomplète, mais fausse à à bien des égards, de la nature ».

De même qu'aucun individu n'est adéquat à son idéal, de même aucune reproduction matérielle ne peut totalement exprimer ce type abstrait de perfection.

L'artiste a conscience de la disproportion inévitable entre son œuvre et le but inaccessible qu'il poursuit [1]).

Il doit se résigner à reproduire le moins mal possible, par des procédés matériels, le modèle qu'il voudrait pouvoir réaliser.

Si la nature des choses était simple ; si, par conséquent, le type idéal qui la représente était tout entier concentré en une ou plusieurs notes, identiques chez tous, les reproductions artificielles d'une chose seraient toutes les mêmes, frappées d'une commune insuffisance.

Mais la nature d'une chose offre toujours des aspects indéfiniment variés ; chaque artiste la conçoit à sa manière, dispose les éléments de son œuvre dans un ordre de son choix, les incarne en des formes sensibles qu'il crée et qu'il ordonne par un effort personnel d'imagination.

En outre, ainsi que nous le faisions remarquer plus haut, on peut poursuivre dans une œuvre un double idéal, l'un

[1]) Écoutez Cherbuliez : « Quel est donc ce fatal penchant qui nous pousse malgré nous à donner une figure à ce que nous avons dans la tête, à montrer aux autres ce que nous avons vu, à leur faire sentir ce que nous avons senti ? Eh ! parbleu, j'ai tout senti, mais je n'en puis exprimer que la centième partie, tant nos moyens sont misérables ! Regardez-moi dans les yeux, vous y verrez le monde ; regardez mes œuvres, vous n'y trouverez que ce que j'ai pu dire et je vous jure que ce que je n'ai pas dit était le plus beau de l'affaire. Mon sentiment est un fleuve, je suis condamné à n'y puiser qu'avec un tout petit arrosoir, et j'ai beau lui ôter sa pomme pour arroser au goulot, l'eau qui en sort n'est qu'une goutte au prix de celle qui court là-bas... Vous m'avez affirmé tout à l'heure que mon tableau venait à merveille. Allez, ne vous gênez pas, traitez-le de chef-d'œuvre. Je ne le finirai pas. Quand je le compare à l'autre, à celui qui est dans mon âme, dans mes nerfs et dans mes yeux, je ne sais que trop tout ce qui lui manque, et la nature le sait encore mieux que moi ». *L'art et la nature,* IIIe partie, chap. XIII.

absolu, l'autre relatif ; soit la manifestation d'un caractère saillant — « essentiel », comme s'exprime Taine — au détriment, peut-être, d'autres caractères [1]) ; soit la conciliation harmonieuse de plusieurs caractères qui se font équilibre.

Tel sculpteur préférera ciseler une statue et ne pas la peindre, à l'effet de mettre en relief la *forme,* aux dépens, peut-être, de la couleur ; tel autre cherchera dans la forme et dans la couleur réunies une expression plus heureuse d'un

[1]) C'est ce que Taine appelle « transcrire non le dehors des êtres et des événements, mais l'ensemble de leurs rapports et de leurs dépendances, c'est-à-dire leur logique ». Cela ne suffit pas, d'ailleurs, ajoute-t-il, il faut *altérer les rapports réels,* afin de mettre en évidence le caractère dominant et dominateur de la réalité, c'est-à-dire celui dont tous les autres, ou du moins beaucoup d'autres, dérivent suivant des liaisons fixes. « Ainsi, continue-t-il, le propre d'une œuvre d'art est de rendre le caractère essentiel, ou du moins un caractère important de l'objet, aussi dominateur et aussi visible qu'il se peut, et pour cela l'artiste élague les traits qui le cachent, choisit ceux qui le manifestent, corrige ceux dans lesquels il est altéré, refait ceux dans lesquels il est annulé ».

Veut-on un exemple de ce que Taine entend par un caractère essentiel ? « Le caractère essentiel d'un lion, dit-il, c'est d'être un grand carnassier. Presque tous les traits dérivent de ce caractère comme d'une source. Au physique d'abord, les dents en ciseaux, une mâchoire construite pour broyer et déchirer; il le faut bien, puisque, étant carnassier, il se nourrit de chair et de proies vivantes. Pour manœuvrer ces deux redoutables tenailles, il a besoin de muscles énormes et, pour loger ces muscles, de fosses temporales proportionnées. Ajoutez aux pieds d'autres tenailles, des griffes terribles, rétractiles, la marche agile sur les extrémités des doigts, une détente de cuisses terrible qui le lance comme un ressort, des yeux qui voient clair la nuit, parce que la nuit est le meilleur temps de la chasse. Un naturaliste qui me montrait son squelette me disait : « C'est une mâchoire montée sur quatre pattes ». De plus, toutes les particularités morales sont à l'unisson : d'abord l'instinct sanguinaire, le besoin de viande fraîche, la répugnance pour tout autre aliment ; ensuite la force et la fièvre nerveuse par laquelle il concentre une masse énorme de forces, dans le court moment de l'attaque ou de la défense ; par contre-coup, les habitudes somnolentes, l'inertie grave et sombre dans les moments vides, les longs bâillements après l'emportement de la chasse. Tous ces traits dérivent de son caractère de carnassier, et c'est pour cela que nous l'avons appelé le caractère essentiel ». *Ouv. cit.,* p. 38.

effet d'ensemble. Tel architecte ne cherche dans un édifice que la forme et la ligne, tel autre entend compléter son œuvre par l'éclat de la couleur. Chaque artiste a ainsi *sa* façon d'imaginer la réalisation de *son* idéal.

A ce travail de *conception* et d'*expression*, se dépensent les efforts du talent et du génie de l'artiste. En cela se révèle sa « personnalité ».

Il voit, mieux que le vulgaire, la réalité, il la *comprend* plus puissamment ; il en sent plus vivement les impressions ; il aide les autres à la comprendre comme il l'a comprise ; il « l'interprète » pour nous, afin de nous faire partager les émotions qu'elle lui a procurées.

L'*idéal* devient ainsi la mesure de la beauté des choses d'où il est tiré et des œuvres qui tant bien que mal, le reproduisent.

La *beauté d'une œuvre d'art* se mesure sur le *degré d'élévation de l'idéal* conçu par l'artiste et sur le *degré de conformité de l'œuvre* avec son idéal.

Entrons dans quelques développements sur le double travail de conception et d'expression que demande une œuvre d'art.

284. L'invention ou la conception. — *Comprendre* la nature, ce n'est pas s'en assimiler passivement les divers éléments, mais saisir leurs relations, embrasser (comprehendere, complecti) leur coordination dans l'ensemble, dégager leur harmonieuse unité.

Toutefois, autre est, dans l'étude de la nature, le rôle du savant, autre celui de l'artiste.

Le savant n'a pas d'autre ambition que de connaître ; tout ce qui peut enrichir la connaissance se recommande, à titre égal, à son attention.

L'artiste *interprète* la nature pour mieux nous *la faire comprendre :* il en dispose les éléments constitutifs en un ordre différent de celui dans lequel l'expérience les lui a

révélés, afin de faire partager à autrui l'émotion que cette ordonnance artificielle lui a fait goûter [1]).

Aux prises avec la nature, l'artiste est incapable de l'étreindre d'un coup ; il la saisit par un côté ; c'est par ce côté que le sujet devient « intéressant » pour lui ; le reste lui devient « indifférent », il le néglige.

L'homme de science n'est préoccupé que de la compréhension de l'objet ; la vérité qu'il a découverte, il l'expose toute nue ; l'artiste étudie à la fois l'harmonie de l'objet et les ressorts à faire jouer, afin que l'unité harmonieuse de l'objet ravisse le sujet. L'œuvre d'art doit, de sa nature, *faire impression.*

L'*invention* ou la *conception* de l'idéal est le fruit de « l'inspiration », du « génie » artistique ; en ce travail surtout se révèle « l'originalité » de l'artiste ; c'est là qu'il peut le mieux être « *lui-même* ».

Là aussi se trouve le secret de son action sur autrui.

A chaque progrès qu'il réalise dans la compréhension personnelle de la nature, il éprouve une émotion esthétique nouvelle et y puise un élément nouveau d'action sur l'âme d'autrui.

285. L'expression et l'exécution. — L'*expression* de

[1]) Le géomètre, écrit Töpffer, saisit les formes par leurs propriétés absolues : angle, rectangle, cercle. L'artiste les saisit par leurs propriétés relatives, soit à l'objet, soit à lui : formes gracieuse, triste, molle, repoussante, etc... ». *Réflexions et menus propos,* p. 133, n. 1.

« Ainsi, écrit Taine, les choses passent du réel à l'idéal lorsque l'artiste les reproduit en les modifiant d'après son idée, et il les modifie d'après son idée lorsque, concevant et dégageant en elles quelque caractère notable, il altère systématiquement les rapports naturels de leurs parties pour rendre ce caractère plus visible et plus dominateur ». *Philosophie de l'art,* II, p. 258. Cfr. I, pp. 44-47.

Certains critiques d'art ont poussé si loin l'idée de Taine, qu'ils ont fait de l'*altération des rapports réels,* l'essence même de l'art. C'est une exagération. L'altération des rapports réels est une *condition sine qua non* de la manifestation de la perfection de l'être par des moyens humains, mais l'art consiste dans cette manifestation même.

l'idée artistique consiste dans la communication de cette idée à autrui par l'*exécution* d'une œuvre.

Cette expression est l'œuvre d'un homme s'adressant à des hommes. Elle doit donc consister à traduire en des formes sensibles, — lignes, formes, couleurs, sons, images — l'idéal conçu, de manière à faire passer dans l'âme de ceux auxquels elle s'adressera, les émotions esthétiques que l'artiste a goûtées lui-même le premier.

L'artiste s'attachera donc à discerner les formes sensibles qui trahiront le plus facilement et le plus vivement sa conception, rejetant les formes banales qui ne lui disent rien, retenant celles qui lui paraissent plus aptes à rendre la nature telle qu'il l'a comprise et interprétée.

Ce travail d'exécution va, du reste, de pair, en grande partie, avec le travail d'invention. Dès le début, la conception inspire des essais d'exécution et déjà, tandis qu'il forme mentalement son œuvre, l'artiste la concrète, sinon en fait au moins en imagination, dans les lignes qu'il dessine, dans les formes, les couleurs ou les sons qu'il harmonise, dans les coups de ciseau ou de pinceau qu'il combine.

Pour traduire ainsi son idée, l'artiste modifie les relations réalisées dans les œuvres de la nature, mais toujours de façon à faire mieux comprendre la perfection telle qu'il l'a d'abord saisie et admirée lui-même; ce qui détournerait de ce but ou n'y conduirait pas, est banni de son travail.

Il est presque superflu d'ajouter que l'*exécution* d'une œuvre d'art est en partie affaire de *procédé*, de *technique;* en cela s'exerce le « *talent* »; dans le travail d'invention et d'expression éclate le génie.

Des considérations qui précèdent découlent les conditions essentielles du beau dans l'art.

286. Qualités de l'œuvre d'art. — Puisque l'art est le moyen d'exprimer le beau, et de nous le faire admirer, les qualités d'une œuvre d'art sont celles du beau : l'intégrité, la

proportion voulue, l'éclat et la mesure, ou, ce qui revient au même, une double harmonie, l'une intrinsèque, absolue, l'autre extrinsèque, relative ; l'une propre à l'œuvre en elle-même, l'autre spéciale à l'œuvre mise en regard du sujet qui la contemple.

1° La première condition du beau dans l'art, celle qui répond à l'intégrité essentielle au beau de la nature, c'est la fidélité à *représenter la nature* sous l'aspect particulier que l'artiste y a saisi, en un mot, le *naturel*. Cela veut dire que l'artiste doit s'inspirer de l'observation de la nature, et ne la contredire en rien. Son but, en effet, est de nous la faire comprendre et admirer.

2° L'*ordre voulu :* la *proportion*, l'*unité :* l'œuvre d'art doit porter l'empreinte de l'unité de l'idéal dans lequel l'artiste est parvenu à étreindre l'objet qu'il a contemplé ; cette unité doit s'affirmer dans la coordination de toutes les parties, d'après leur importance respective.

Néanmoins, l'unité d'une œuvre d'art n'est pas tant l'unité matérielle, — qui se confond avec l'intégrité, — que l'unité de *conception,* unité dans le point de vue, dans la façon d'interpréter la nature.

3° L'*éclat et la mesure dans l'expression :* L'artiste doit traduire puissamment, en des formes sensibles, l'unité harmonieuse de l'œuvre qu'il a conçue.

Il doit « *intéresser* ».

En effet, à l'unité d'*expression* d'une œuvre d'art, doit répondre chez celui qui la contemple une *unité d'impression.*

L'expression est *intéressante*, lorsqu'elle fait *comprendre* vivement la coordination harmonieuse d'une œuvre et son unité [1]).

[1]) Nous ne résistons pas au plaisir de citer ici la fine analyse de Töpffer sur le rôle de l'expression dans l'art. « L'imitation n'est pas le but de l'art, dit-il, et ce qui est vrai du tout est vrai aussi des parties. Les parties, non pas de l'art, mais d'un simple tableau, sont nombreuses :

Mais l'*intensité d'expression* a pour *mesure* la capacité du sujet auquel elle s'adresse. L'*éclat* est essentiel au beau ; la *discrétion* est essentielle à sa perfection *relative*.

L'expression artistique étant relative au sujet, il est interdit à l'artiste, *sous peine de violer une loi essentielle de l'art*, de choquer la raison de l'observateur ou de le blesser dans sa dignité morale.

Insistons sur cette dernière conséquence. Elle résume la question fort agitée des rapports entre l'art et la morale.

287. L'art et la morale. — Indiscutablement, l'*artiste* est soumis à la loi morale. Aucun homme libre n'échappe à cette responsabilité.

composition, effet, proportions, harmonie, couleurs, dessin, d'autres encore. Il me suffira, pour ce que je me propose, de raisonner sur la dernière.

» Appelons le dessin, imitation de la forme. Je dis pareillement que l'imitation, ou copie stricte de la forme, n'est pas le but, et ne constitue pas le mérite principal du dessin. Je dis que ce dessin ne devient partie intégrante de l'art qu'en tant qu'il procède en quelque degré de la pensée de l'artiste, et non en tant qu'il est la copie matériellement exacte, mécaniquement fidèle des objets naturels.

» J'entends tous les professeurs de dessin crier à l'hérésie. Comment donc! dessiner la Vénus de Médicis, ce n'est pas reproduire aussi fidèlement que possible, ce n'est pas *calquer* en quelque sorte les divins contours du chef-d'œuvre ! Non, professeur ; non. Ceci est l'ouvrage de la machine Daguerre, ou votre ouvrage à vous, si vous êtes une machine ; mais ce n'est pas l'ouvrage de l'artiste. Et, avant d'aller plus loin, permettez une seule observation, professeur; c'est votre expression qui me la suggère. Y a-t-il, dites-moi, un dessin plus juste, plus certainement fidèle, et en même temps plus bête, plus inexpressif, qu'un calque fait à la vitre ? D'où cela vient-il ? Uniquement, professeur, de ce que, l'artiste étant descendu dans ce cas-là au rang de simple machine, cet alliage de pensée qui anime et vivifie son dessin lorsqu'il imite librement, disparaît dans le calque. Ou bien, pourquoi, je vous le demande, ce procédé, qui est plus fidèle que tout autre, ne donnerait-il pas en même temps un dessin plus vivant, plus expressif que tout autre?

» Ce fait du calque nous a mis sur la voie; mais, pour bien comprendre ce qui se passe, il faut, lecteur, que nous nous y engagions un peu, dans cette voie.

» Les formes, dans la nature, sont toutes en rapport direct avec leur objet ou leur fin ; c'est ce rapport qui en constitue le caractère, et, ce

Nul ne peut se permettre une action *intrinsèquement* mauvaise.

Nul ne peut, sans raison suffisante, s'exposer ou exposer les autres au *danger* du mal.

Cependant, la morale n'exclut pas les actions qui en elles-mêmes sont *indifférentes*, pourvu qu'une intention droite les rende formellement bonnes.

Que signifie alors la prétention que plusieurs affichent de soustraire l'art à la morale ?

La science, disent-ils, n'est ni positivement conforme, ni positivement contraire à la morale, elle y est indifférente. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'art ?

Il y a entre la science et l'art une différence fondamentale : La première intéresse la raison seule, tandis que le second

caractère, l'homme le saisit, non par l'œil, mais par la pensée au moyen de l'œil. C'est ce que démontrent les mots mêmes par lesquels nous qualifions ces formes, disant des unes qu'elles sont douces, âpres, rudes; des autres, qu'elles sont nerveuses, énergiques, fières, ignobles. Une fois saisi par la pensée de l'artiste, et senti par lui d'une façon plus ou moins vive, ce caractère passe d'une façon plus ou moins heureuse, mais passe inévitablement dans son imitation, et il s'y révèle par ce charme particulier, auquel nous donnons le nom d'expression. L'expression est donc la mesure, non pas de la forme réelle du modèle, mais du sentiment particulier de l'artiste, dont cette forme est l'occasion. Il n'y a point d'expression dans un calque, et vous voyez pourquoi.

» Mais il y a plus. Ces formes, dont chacune a son caractère, constituent, par leur assemblage et par la prédominance des unes sur les autres, le caractère général de l'objet, ce que l'on peut appeler son unité. Cette unité, en tant qu'elle ramène à un terme unique des rapports nombreux et complexes, l'homme la saisit non pas par l'œil, mais par la pensée au moyen de l'œil. Ainsi nous disons d'une montagne qu'elle est abrupte, quoiqu'elle ait ses mollesses, ses pentes douces; et d'une plaine qu'elle est douce, quoiqu'elle ait ses rudesses. Sentie avec plus ou moins de force par l'artiste, cette unité se marque d'une façon plus ou moins vive, mais inévitablement, aussi dans son dessin de l'ensemble; et elle s'y révèle de même par l'expression qui, dans ce cas complexe, comme dans le cas simple, est la mesure non pas de la forme réelle de l'objet, mais du sentiment particulier de l'artiste dont cet objet est l'occasion ». *Réflexions et menus propos,* liv. IV, ch. VIII.

s'adresse aussi au cœur et, par son intermédiaire, à la volonté libre, sujet de la moralité. « Pulchrum trahit ad se desiderium », dit avec raison l'auteur de l'opuscule *De pulchro* cité plus haut.

La science recherche les causes et les lois, les exprime en définitions et en formules abstraites.

La chimie, par exemple, n'a directement aucune portée morale, ni bonne ni mauvaise. Elle prépare indifféremment les composés dont se serviront l'homme des champs pour fertiliser le sol qu'il cultive, l'anarchiste pour provoquer des catastrophes.

Le médecin fait le diagnostic et l'étiologie des maladies honteuses ; le sociologue observe les mœurs dissolues d'une société, détermine leurs causes et leurs effets ; ni l'un ni l'autre ne se complaisent ni ne provoquent les autres à se complaire dans la pourriture qu'ils doivent décrire. Ils sortiraient de leur rôle d'hommes de science s'ils le faisaient.

L'art, au contraire, n'est pas la formulation abstraite de rapports entre des faits observés, mais l'expression d'un idéal au moyen d'une œuvre concrète, *capable d'impressionner* le sujet et de l'attacher à l'idéal qu'elle *fait admirer*.

Dès lors, quelle est, en face d'une œuvre d'art, l'attitude de l'artiste qui l'a conçue et exécutée ? Quelle est celle de ses admirateurs ?

L'idéal de l'artiste n'est pas simplement un objet intelligible posé tel quel devant son intelligence ; il est à la fois objet de contemplation, d'aspirations, de désirs, d'amour.

L'idéal est un type dont l'artiste veut, de toute son âme, s'approcher. A mesure qu'il le saisit mieux et l'incarne plus puissamment dans les formes que son imagination lui prête, il l'aime davantage, en jouit et s'étudie à le faire passer dans les sens, l'imagination et la pensée de ceux qui admireront son œuvre.

Or, il est mal de se complaire dans la représentation imaginative vivante, ardente d'une œuvre immorale.

Il est mal d'entourer le vice de charmes enchanteurs.

Pourquoi ?

Parce que l'imagination éveille la passion. Des images brillantes, saisissantes, persistantes, surexcitent les passions.

Or, les passions sont « aveugles » : elles incitent la volonté libre, sujet de la moralité, à rechercher leur objet, abstraction faite de son caractère moral ou immoral.

Lorsque, de fait, l'objet de l'émotion passionnelle est conforme à la fin de la nature raisonnable, l'incitation imprimée à la volonté libre est bienfaisante, l'auteur de l'incitation seconde la morale, l'art est moralisateur.

Mais lorsque l'objet de l'émotion passionnelle est contraire aux lois de l'honnêteté, le cœur incite néanmoins la volonté libre à rechercher l'objet de la passion comme s'il était bon pour elle : avec raison, on dit alors que le charme prêté à l'imagination est « séducteur » — séduire, *seorsum ducere*, écarter du droit chemin, — que la passion est « aveugle » : elle s'égare parce que l'imagination qui la devance et la suscite ne discerne pas, faute d'être dirigée par la raison, où est la voie droite de l'honnêteté.

L'imagination de l'artiste est donc en relation directe avec les émotions passionnelles. L'œuvre d'art est, *de sa nature,* une *invitation à admirer*, c'est-à-dire, à contempler et à aimer une œuvre.

Or, de deux choses l'une : ou la sollicitation est dans le sens de la fin de la nature raisonnable, et alors, elle est moralement bonne ; ou elle est opposée à cette fin, et alors, elle est moralement mauvaise.

Dans les deux cas, l'art est, de sa nature, en relation nécessaire avec l'ordre moral.

Le diverses facultés de l'âme humaine appartiennent à un même sujet et réagissent les unes sur les autres. Une peinture,

une œuvre musicale, une composition littéraire qui arrêtent les sens et l'imagination sur des objets qu'il est interdit à une volonté honnête d'aimer, troublent l'âme tout au moins, et sont fréquemment pour elle l'occasion de défaillances : la morale les condamne.

Voilà pourquoi l'art bien compris est *moralisateur*. Il soulève la nature au-dessus d'elle-même et la fait monter vers l'idéal.

Au contraire, l'artiste qui emploie son talent à donner des attraits au vice, se dégrade et pervertit [1]).

Il ne peut suffire à l'artiste de développer indéfiniment dans l'âme la *quantité* de plaisir, s'il n'en apprécie en même temps la *qualité*.

Lorsque Taine écrivait son *Histoire de la Littérature anglaise*, il croyait aussi pouvoir prendre, à l'égard des œuvres de la littérature et de l'art, l'attitude impersonnelle, qui est celle du zoologiste en face de l'animal, ou du botaniste à l'égard de la plante. Mais bientôt, observe M. Brunetière, « la nécessité lui apparut de classer, de juger les œuvres, d'établir pour les juger, des *échelles de valeurs*, ce qu'on appelle plus pédantesquement un critérium esthétique ; et ce

[1]) M. P. Bourget, dans la préface du *Disciple*, souligne avec un rare bonheur d'expression la responsabilité morale de l'homme de lettres. S'adressant au jeune homme, il lui dit :

« C'est à toi que je veux dédier ce livre, jeune homme de mon pays, à toi que je connais si bien quoique je ne sache de toi ni ta ville natale, ni ton nom, ni tes parents, ni ta fortune, ni tes ambitions, — rien sinon que tu as plus de dix-huit ans et moins de vingt-cinq, et que tu vas cherchant dans nos volumes, à nous tes aînés, des réponses aux questions qui te tourmentent. Et des réponses ainsi rencontrées dans ces volumes, dépend un peu ta vie morale, un peu de ton âme ; et ta vie morale, c'est la vie morale de la France même, — ton âme, c'est son âme. Dans vingt ans d'ici, toi et tes frères vous aurez en main la fortune de cette vieille patrie, notre mère commune. Vous serez cette patrie elle-même. Qu'auras-tu recueilli, qu'aurez-vous recueilli dans mes ouvrages ? Pensant à cela, il n'est pas d'honnête homme de lettres, si chétif soit-il, qui ne doive trembler de responsabilité... ».

critérium, où le trouva-t-il ; quel est le signe auquel il déclara, que, dans le musée des chefs-d'œuvre, se reconnaissent les plus élevés ? C'est à ce qu'il appela : *le degré de bienfaisance de caractère* ».

« Toutes choses égales d'ailleurs, écrit-il, l'œuvre qui exprime un caractère bienfaisant est supérieure à l'œuvre qui exprime un caractère malfaisant. Deux œuvres étant données, si toutes deux mettent en scène, avec le même talent d'exécution, des forces naturelles de même grandeur, celle qui représente un héros vaut mieux que celle qui nous représente un pleutre, et, dans cette galerie des œuvres d'art viables qui forment le musée définitif de la pensée humaine, vous allez voir s'établir, d'après ce nouveau principe, un nouvel ordre de rangs.

Au plus bas degré sont les types que préfèrent la littérature réaliste et le théâtre comique, je veux dire les personnages bornés, plats, sots, égoïstes, faibles et communs... Mais le spectacle de ces âmes rapetissées et boiteuses finit par laisser dans le lecteur un vague sentiment de fatigue, de dégoût, même d'irritation et d'amertume... Nous demandons qu'on nous montre des créatures d'un caractère plus haut.

A cet endroit de l'échelle se place une famille de types puissants, mais incomplets, et en général dépourvus d'équilibre... L'impression qu'on en garde est pénible, on a vu trop de misères et trop de crimes ; les passions développées et entrechoquées à outrance ont étalé trop de ravages.

Montons encore un degré et nous arrivons aux personnages accomplis, *aux héros véritables*. On en trouve plusieurs dans la littérature philosophique et dramatique dont je viens de parler. Shakespeare et ses contemporains ont multiplié les images parfaites de l'innocence, de la vertu, de la bonté, de la délicatesse féminines »[1]).

N'y a-t-il alors aucun sens légitime à la formule célèbre « l'art pour l'art » ?

Prise au pied de la lettre, cette formule n'aurait pas de sens. L'art est un moyen. Dire qu'un moyen n'est pas moyen pour quelque chose, pour un but par rapport auquel il est moyen, ce serait ne pas s'entendre soi-même.

Mais la formule a un sens plus élevé. Elle signifie que l'art

[1]) Taine, cité par F. Brunetière, *L'art et la morale*, pp. 23-27.

n'a pas de fin *extrinsèque,* qu'au lieu de servir à des buts utilitaires ou professionnels, comme un vulgaire métier, il est et doit être désintéressé.

Est-ce à dire que l'art soit étranger à la moralité? S'il n'y est pas étranger, doit-il être mis positivement à son service?

1° Il n'y est pas étranger : Que l'artiste le veuille ou ne le veuille pas, son œuvre, si elle est artistique, doit *faire impression*, faire comprendre et aimer un idéal à travers l'œuvre offerte à la contemplation esthétique.

Le beau a des attraits : « Pulchrum trahit ad se desiderium ».

L'œuvre d'art est, *de sa nature*, abstraction faite des intentions objectives de l'artiste, nécessairement en rapport avec la volonté pour l'exciter à rechercher et à aimer soit un bien, soit un mal, soit une chose moralement indifférente.

2° Ces derniers mots contiennent la solution de la seconde question : L'artiste est-il obligé de mettre positivement son art au service d'intentions directement moralisatrices?

Non, pourvu que son idéal et son œuvre ne soient pas malhonnêtes, l'artiste satisfait à sa mission.

L'artiste n'est pas un prédicateur.

Tout objet n'est ni intrinsèquement bon ni intrinsèquement mauvais, mais est *indifférent*, peut être légitimement voulu, aimé, préconisé. Il y a des émotions esthétiques qui, au point de vue moral, sont indifférentes : l'artiste a toute liberté de les provoquer. Par le fait seul qu'il poursuit directement le beau, il sert la cause du vrai et du bien, en contribuant à faire prévaloir les jouissances esthétiques sur les satisfactions grossières de l'animalité [1]) : il est *indirectement* moralisateur.

[1]) Il y aurait donc de l'exagération à soutenir avec M. Brunetière que l'immoralité est comme inhérente au principe même de l'art ». *(Ouv. cit.,* p. 64).

Le célèbre académicien donne de sa thèse trois raisons :

Première raison : « Toute forme d'art est obligée, pour atteindre

Il est donc vrai que l'art *ne commande pas* la recherche expresse d'un but positivement moral ou religieux.

Mais, d'autre part, il ne l'exclut point.

Aussi bien, les faits parlent plus haut que les discussions.

Les pieuses fresques de Fra Angelico, la Cène de Léonard de Vinci ; la poésie des livres sacrés et des hymnes liturgiques ; la majesté des cathédrales chrétiennes, la noblesse du chant grégorien, ne sont-elles pas d'immortels chefs-d'œuvre enfantés par l'inspiration religieuse ?

Le domaine de l'art est aussi vaste que celui du beau. Or, le beau est la manifestation de l'ordre, peu importe en quel

l'esprit, de recourir à l'intermédiaire, non seulement des sens, notez-le bien, mais du plaisir des sens ». — Or, le plaisir des sens n'est pas, de sa nature, immoral. Intrinsèquement, il est bon, mais la volonté éclairée par la raison doit le contenir dans de justes limites. Aussi M. Brunetière a-t-il mille fois raison de fustiger le « dilettantisme », cette forme du scepticisme moral en matière d'art, ce qu'un critique italien, parlant de la décadence de l'art italien, a justement appelé « l'indifférence au contenu ».

Seconde raison : L'art est une imitation et, par conséquent, une apologie de la nature. Or, « la nature n'est pas bonne ; et à peine ai-je besoin d'appuyer sur ce point, ajoute l'orateur, depuis que les Schopenhauer, les Darwin, les Vigny l'ont si solidement établi .. ». — A cette considération nous répondons que les Schopenhauer et les Vigny ont interprété de travers le rôle du mal dans la nature. Le pessimisme est une erreur. (Voir plus haut, pp. 470 et suiv. et plus bas *Article second : L'ordre universel de la nature).*

Troisième raison : « L'art est un ferment d'égoïsme orgueilleux. Si l'originalité de l'artiste est d'éprouver, à l'occasion des mêmes choses, d'autres sensations que les autres hommes, il semble qu'une de ses préoccupations doive être de ne pas les laisser en quelque sorte se « banaliser » : et, conséquemment, il semble que ce soit un droit qu'on ne lui puisse disputer. « L'humanité se partage alors en deux sortes d'hommes : les « Artistes », qui font de l'art ; et les « Philistins », les « Bourgeois », les « Épiciers » qui n'en font pas, ou qui ne l'entendent pas comme les « Artistes », ou qui n'aiment pas le même art qu'eux ». — Toute supériorité flatte la vanité ou l'orgueil et présente, pour ce motif, un danger, mais intrinsèquement elle n'est pas un mal. S'il faut condamner la pratique de l'art à cause des abus auxquels elle peut donner lieu, pourquoi ne pas condamner aussi la science, la politique, voire même l'union conjugale ou l'apostolat religieux ?

domaine, moral ou amoral, profane ou religieux, il se trouve réalisé; partout, l'ordre est beau, son expression est digne de tenter le génie de l'artiste.

Plus l'ordre, physique ou moral, resplendit dans une œuvre, plus elle est belle et capable de produire, sur ceux qui savent la comprendre, l'impression du beau.

ARTICLE SECOND

L'effet médiat des causes ou l'ordre universel de la nature

§ 1

LA FINALITÉ RELATIVE DANS L'UNIVERS

288. État de la question. La finalité relative dans l'univers. — Au moment où nous avons commencé l'étude de la cause finale, nous avons mis en présence les deux théories qui se disputent aujourd'hui l'explication générale de la nature, le mécanisme de Démocrite et la théorie de la finalité immanente d'Aristote.

Le mécanisme, qui revient au fond à la théorie creuse du hasard, est impuissant à expliquer les œuvres de la nature ; l'ordre nous a fait conclure à l'existence de principes internes de finalité dans les êtres.

Chaque être a son activité propre et est déterminé à l'exercer par une impulsion qui l'incline à réaliser sa fin naturelle.

Cette inclinaison naturelle des êtres explique, en même temps que leur action distinctive, la loi uniforme et constante de leur action, l'ordre harmonieux et stable dont toute œuvre de la nature nous offre en elle-même le spectacle.

Mais les êtres de ce monde ne sont pas isolés les uns des autres, ils sont reliés entre eux par des relations d'utilité ; cette finalité *relative*, envisagée dans l'*ensemble* de la nature, engendre l'ordre relatif et la beauté de l'univers, ce que les Grecs ont appelé le cosmos.

La finalité interne est la base de la finalité externe ; l'ordre intrinsèque, inhérent aux types particuliers de la nature, est le

fondement de l'ordre relatif, extrinsèque, qu'ils manifestent dans leur *ensemble.*

Aristote a soigneusement distingué ce double point de vue dans l'étude de la finalité et de l'ordre.

Arrivé au onzième livre de sa Métaphysique, voici comment il s'exprime : « Il s'agit, dit-il, de rechercher aussi comment la nature de l'univers atteint le bien et le meilleur. Le bien de l'univers est-il quelque chose à part, subsistant en soi et pour soi ? Ou a-t-il avec le monde un ordre nécessaire ? Ou encore en est-il de l'univers comme d'une armée où ces deux modes se trouvent réalisés à la fois ?

» Le bien d'une armée réside, en effet, dans le bon ordre sans doute ; mais son bien, c'est aussi le général, c'est même plus le général que l'ordre intrinsèque, car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais c'est le général qui fait régner l'ordre dans l'armée.

» Il en est ainsi de l'univers.

» Tous les êtres de l'univers sont soumis à un certain ordre, bien que celui-ci ne soit pas de même pour tous, pour les poissons, par exemple, pour les oiseaux, pour les plantes. Et les êtres n'y sont pas disposés de telle façon qu'ils n'aient pas entre eux des relations réciproques ; le contraire est vrai : tous sont coordonnés entre eux, car tous sont subordonnés à un même but... Pour chacun des êtres, ce principe est leur nature ; il faut qu'elle donne à chacun ses propriétés distinctives : ce qui se combine avec la contribution de tous au bien commun »[1]).

[1]) Aristote, *Métaph.*, XI, 10. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν ; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. Πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτά, καὶ πτηνὰ καὶ φυτά. Καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθέν, ἀλλ' ἐστι τι· πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται... Τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτιῶν ἡ φύσις ἐστίν. Λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἀλλὰ οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

En d'autres mots, chaque être de la nature est ordonné pour son compte : ordre *intrinsèque,* propre à tout être créé.

Les êtres ont entre eux des relations réciproques, d'où résulte un ordre *relatif, extrinsèque :* ordre relatif universel, comparable au bon ordre d'une armée.

Enfin, l'ordre universel a une destination plus haute, il est subordonné à une fin *transcendante.*

Il y a donc à l'univers, envisagé *comme un tout,* une double fin, l'une que l'on peut appeler *immanente* à l'universalité des êtres, l'autre *transcendante.*

La première est l'*ordre* même de l'univers.

La seconde, c'est *Dieu.*

§ 2

LA FIN RELATIVE IMMANENTE DE L'UNIVERS

289. La fin relative immanente de l'univers. — L'univers, envisagé comme un *tout*, a donc aussi sa finalité ; ses parties se trouvent admirablement coordonnées et réalisent, par leurs mutuelles relations, le bon ordre et le bien de l'ensemble [1]).

Effectivement, l'universalité des lois de la gravitation, de la conservation de la masse, de l'équivalence des différentes formes de l'énergie et de la conservation de l'énergie totale, l'enchaînement et la subordination des règnes, le minéral servant aux êtres organisés, le végétal à l'animal, et, dans chacun de ces règnes, les espèces, de la plus infime à la plus élevée, se soutenant les unes les autres et se rangeant toutes

[1]) Paul Janet, dans son beau livre *Les causes finales;* plus récemment MM. Ch. Richet et Sully-Prudhomme, dans la correspondance qu'ils ont échangée sur *Le problème des causes finales* (Paris, Alcan, 1902), n'ont guère considéré que la finalité *relative.* Aristote et, après lui, saint Thomas d'Aquin ont mieux vu où réside le problème fondamental : La finalité *relative* repose sur la finalité *intrinsèque.*

aux exigences de l'ensemble : ne sont-ce pas autant de témoignages de la coordination et de la subordination qui forment l'ordre universel ?

Cette hiérarchie splendide des œuvres de la nature fait le *cosmos*, le *monde*, ce spectacle ravissant dont Aristote a si bien dit : « Pour quiconque considère les phénomènes de la nature, il est impossible d'y voir une suite d'épisodes sans lien, comme serait une méchante tragédie »[1]).

Mais l'ordre universel a lui-même une fin, un bien *un*, en vue duquel tout a été ordonné, « πρὸς ἕν ἅπαντα συντέτακται »[2]), le Bien suprême : « Universum habet bonum ordinis et bonum separatum »[3]).

Quel est ce bien *un* pour lequel tout a été disposé ?

§ 3

LA FIN RELATIVE TRANSCENDANTE DE L'UNIVERS

290. La fin relative transcendante de l'univers. — L'ordre de l'univers n'est pas un dernier but, il a le caractère de moyen au service d'un Etre suprême qui est à lui-même sa fin.

Chaque être de la nature a sa fin propre intrinsèque.

Tous contribuent, en poursuivant leur fin respective, au bien des autres et de l'ensemble.

Mais d'où vient cette convergence des fins particulières dans la réalisation de l'ordre universel, sinon d'un principe

[1]) Aristote, *Met.*, XIII, 3.

[2]) Aristote, *Met.*, XI, 10. Dieu meut-il seulement le monde comme fin dernière, ou bien est-il sa cause efficiente, son créateur ? A ce sujet, des controverses ardentes ont été soulevées par Zeller *(Philosophie der Griechen*, II, 2) et Brentano *(Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, Appendice). On en trouvera un exposé succinct et judicieux chez le Dr Kaufmann, *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*, II, 4. Nous aurons à reparler de ce débat en *Théodicée*.

[3]) S. Thomas, *In Met.*, XII, lect. 12.

supérieur d'unité qui détermine cette convergence? D'où part cet attrait universel des êtres, sinon d'un Etre un, éternel, premier [1]), qui meut sans être mû ? Sa motion, c'est l'amour ; l'amour qu'il éveille est le moteur universel [2]).

Ce mot profond d'Aristote est le dernier du *Paradis* du Dante :

« L'amor che muove il Sole e l'altre stelle ».

Aussi bien, les types de la nature, éléments de l'ordre universel, sont l'œuvre d'une volonté intelligente ; inintelligents eux-mêmes, ils ne peuvent être qu'un effet d'une sagesse supérieure.

Les parties de l'univers forment un tout ordonné.

Pour unir les parties en un même tout, il a fallu qu'une même intelligence conçût le tout, disposât les parties en harmonie avec lui et calculât les rapports de subordination des moyens à cette fin.

La réalisation de ce plan de la Cause première est le but suprême, transcendant de l'univers.

« Totus ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet quod a primo movente sit tota ordinatio universi » [3]).

« L'ordre de l'univers est pour le premier moteur ; il est destiné à développer dans l'univers ordonné le plan conçu et voulu par le premier moteur. En conséquence, le premier moteur est le principe de toute l'ordonnance de l'univers ».

La doctrine de ce dernier article se trouve admirablement condensée en ces stances de Dante [4]) :

[1]) Ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν. *Met.*, XI, 8.

[2]) Κινεῖ δὲ [οὗ ἕνεκα] ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. *Met.*, XI, 7.

[3]) S. Thomas, *In Met.*, Lib. XII, lect. 12.

[4]) Dante, *La divine Comédie,* le Paradis, ch. I. Traduction et édition par Amédée de Margerie. 1900.

..... — « Un ordre naturel
Joint tout dans l'univers ; et cet ordre immortel
Est la forme qui rend le monde à Dieu semblable.

» En lui se laissent voir à l'être raisonnable
Les vestiges de l'Etre infini, centre, roi,
Fin où tout va selon l'universelle loi.

» Dans l'ordre que je dis tout être a sa tendance,
Diverse pour chacun selon que son essence
L'approche plus ou moins du principe premier.

» Chacun a donc son port et chacun son sentier
Sur le vaste océan de l'être ; et la nature
Vers le but par l'instinct guide la créature.

» Par cet instinct le feu vers la lune est porté ;
Par lui de tout vivant le cœur est agité,
Par lui tu vois la terre unie et ramassée.

» Ce n'est pas seulement aux êtres sans pensée
Que vise l'arc divin ; il atteint encor plus
Ceux qui d'intelligence et d'amour sont pourvus.

» Ce Dieu, qui règle tout, à la sphère première
A donné le repos joyeux dans la lumière,
Tandis qu'impétueux tourne le second ciel.

» Vers elle, où nous appelle un décret éternel
Nous sommes décochés par cet arc infaillible
Dont la direction a notre bien pour cible ».

..... Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro ; e questo è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell' eterno Valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.

Nell' ordine ch' io dico sono accline
Tutte nature, per diverse sorti,
Più al Principio loro, e men vicine ;

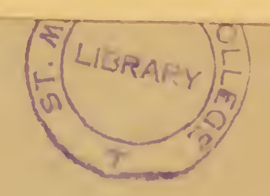
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere, e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

Questi ne porta il fuoco inver la Luna,
Questi ne' cuor mortali è pro motore,
Questi la terra in sè stringe ed aduna.

Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenzia, quest' arco saetta,
Ma quelle ch' hanno intelletto ed amore.

La Provvidenza, che cotanto assetta.
Del suo lume fa il ciel sempre quieto,
Nel qual si volge quel ch' ha maggior fretta :

Ed ora li, com' a sito decreto,
Cen porta la virtù di quella corda,
Che ció che scocca drizza in segno lieto.


ST. M
LIBRARY
OLLEGE

